



EPIPHANIE ET BAPTÊME DU SEIGNEUR

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 12

Epiphanie du Seigneur : P. Grelot,
J. Pierron, S. Muñoz Iglesias **

* Baptême du Seigneur : F. Festo-
razzi, J. Dupont, E. Jacquemin,
* R. Salaün

ABBAYE DE S^T-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



9007735



2 ASS

As 7

Épiphanie et Baptême du Seigneur

Assemblées du Seigneur 12

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BILBAO

115.652

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1969
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Epiphanie du Seigneur

Première lecture : Is 60,1-6

Deuxième lecture : Ep 3,2-3a.5-6

Evangile : Mt 2,1-12



La procession des peuples vers la nouvelle Jérusalem

Is 60,1-6

PAR PIERRE GRELOT

Les chapitres 60 à 62 d'Isaïe constituent un petit livret qui a son unité propre. A l'exception de 61,1-3 (vocation du prophète) et 61,4-9 (adresse au peuple nouveau), le thème de la nouvelle Jérusalem s'y développe sous diverses formes.

Tout le chapitre 60, avec son style un peu prolix, semble reprendre le texte du court oracle conservé en Aggée 2,6-9, en l'appliquant à la Ville sainte à la lumière d'Is 49,14-26 et 54,1-17. Il faut avoir tous ces passages présents à l'esprit pour le lire intelligemment. Peut-être faut-il le rapprocher de la dédicace du nouveau Temple, qui eut lieu en 515 (cf. Esd 6,14.19-22). Mais derrière la Jérusalem historique, qui reprend alors sa place dans l'histoire sainte grâce au culte restauré, le prophète entrevoit à l'horizon du temps une Jérusalem idéale qu'il salue dans une effusion lyrique. Après l'avoir interpellée dans les vv. 1-3, il évoque la procession qui amènera toutes les nations vers cette Cité sainte (vv. 4-9), puis il décrit sa gloire eschatologique (vv. 10-22).

La liturgie de l'Épiphanie n'a retenu de cet ensemble que les six premiers versets. C'est assez néanmoins pour que les thèmes essentiels du morceau apparaissent clairement. Si les nations affluent vers Jérusalem, ce n'est pas pour reconnaître en elle une métropole temporelle à laquelle elles seraient soumises politiquement; c'est parce qu'elle est le lieu de la théophanie eschatologique, lorsque Dieu y manifeste sa gloire à la face de l'univers. Telle est la perspective dans laquelle il faut se placer pour lire tout le texte¹.

1. Nous avons publié un commentaire plus détaillé, portant sur tout le chapitre 60, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 13, pp. 19-30.

I. La manifestation de la gloire de Dieu (vv. 1-2)

Dans le v. 1, la lecture liturgique ajoute le mot « Jérusalem » au texte d'Isaïe, pour que l'on sache clairement à qui s'adresse l'interpellation prophétique; le v. 13 montrera clairement qu'il s'agit bien de la « Ville du Seigneur », la « Sion du Saint d'Israël ».

Cependant c'est dans sa gloire eschatologique que le prophète la contemple. L'emploi du thème de la lumière dans les vv. 1-3 ne laisse là-dessus aucun doute. En Is 9,1, le même contraste entre les ténèbres et la lumière était utilisé symboliquement pour évoquer, d'une part, le climat de souffrance où le peuple de Dieu se trouvait plongé « au premier temps » en raison de ses péchés, et d'autre part, la joie à laquelle Dieu le fait accéder en le sauvant « au second temps ».

Ici, ce sont tous les peuples de la terre qui sont plongés dans l'obscurité (v. 2a) : symbole de l'état malheureux auquel le Jugement de Dieu condamne une humanité pécheresse. Dans ces ténèbres émerge la Ville sainte, qui va bénéficier la première de la lumière du salut, pour devenir au milieu des hommes l'unique signe de la présence divine. En effet, l'image de la lumière qui se lève sur Jérusalem comme une aurore (v. 3) reçoit d'emblée une précision dont la portée est considérable : « ... elle est venue, ta lumière, et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi » (v. 1b).

Ce que Jérusalem expérimente, c'est donc la manifestation de la gloire divine qu'Is 40,5 promettait au peuple de Dieu pour le consoler : « Alors la gloire du Seigneur se révélera, et toute chair la verra ». Dans le *Message de consolation*, cette théophanie grandiose avait pour cadre le retour d'Israël vers la terre promise, pareil à un nouvel exode : Yahvé cheminait à la tête de son peuple à travers le désert. Ici au contraire, le retour en terre sainte est achevé, et la gloire de Dieu se lève sur la Cité comme elle avait résidé sur le Sinaï au temps de la première alliance (Ex 24,16-17) : « Sur toi le Seigneur se lèvera, sa gloire sur toi se montrera » (v. 2b).

Il n'est pas difficile de percevoir la résonance chrétienne de ce texte. Au sens le plus littéral, il vise directement l'événement où toute l'histoire préparatoire doit trouver sa consommation : cette manifestation de la gloire divine, sa contemplation directe par les yeux humains, ce sera l'irruption de l'éternel dans le temps, l'inauguration du monde nouveau où Jérusalem n'aura plus besoin du soleil et de la lune pour l'éclairer, puisqu'elle aura le Seigneur lui-même pour lumière (cf. vv. 19-20)... Le Nouveau Testament dans son ensemble n'est que l'accomplissement de cette promesse, qui prend corps en trois temps successifs.

Au premier temps, la gloire divine s'est manifestée de façon voilée

dans l'humanité de Jésus. A travers ses miracles, elle a filtré suffisamment pour que ses disciples puissent la reconnaître et croire en lui (Jn 2,11) : « Le Verbe s'est fait chair, et il a demeuré parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique » (Jn 1,14). C'est pourquoi Jésus a pu se définir lui-même comme « la Lumière du monde » (Jn 8,12).

Un instant, la mort a paru ensuite éclipser cette Lumière. Mais avec la résurrection de Jésus, elle a reparu sous une autre forme au cœur du monde : par la prédication de l'Évangile, « le Dieu qui a dit : Que du sein des ténèbres brille la lumière, brille maintenant dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ » (2 Co 4,6). Mais ce second temps n'est lui-même qu'un long cheminement vers la réalisation totale de la promesse divine.

Dans l'Apocalypse, le voyant décrit par avance la Jérusalem nouvelle qui, au terme de l'histoire, descendra du ciel avec en elle la gloire de Dieu (Ap 21,10), et pour l'évoquer il ne trouve rien de mieux que de reprendre les termes mêmes du texte prophétique (cf. les réminiscences d'Is 60 en Ap 21,10.23-26).

Ces trois niveaux auxquels le texte d'Is 60 trouve son sens définitif nous renseignent sur l'objet réel de la liturgie de l'Épiphanie : c'est la triple manifestation du Christ, en sa vie terrestre, dans son Église, et lors de sa Parousie. Le mystère de l'Épiphanie, inséré dans l'histoire par la naissance du Christ, demeure donc une réalité actuelle, mais notre espérance reste tournée vers sa plénitude finale.

2. Jérusalem, signe de la présence divine et d'unité pour tous les hommes (vv. 3-6)

Considérons maintenant un second aspect du mystère : la Cité sur laquelle se révèle la gloire de Dieu. Dans la symbolique religieuse de l'Ancien Testament, Jérusalem avait une double signification. En premier lieu, comme capitale nationale, elle était le signe visible de l'unité d'Israël (cf. Ps 122,3) ; personnifiée sous des traits féminins (cf. Is 49,14ss ; 51,17—52,10 ; 54), elle représentait le peuple lui-même puisque les Israélites étaient ses fils. Mais en outre, comme capitale religieuse, choisie par Dieu lui-même comme demeure (Ps 132,13-14), elle signifiait pour Israël la présence de Dieu au milieu des siens.

Le texte d'Is 60 n'ignore pas le premier de ces deux thèmes : Jérusalem reste la Mère dont les enfants dispersés se rassemblent (cf. vv. 4,9). Il s'agit donc d'une réalité authentiquement humaine, bien qu'elle soit contemplée dans une perspective eschatologique : cette Cité est le symbole du Peuple nouveau qui doit bénéficier du salut. Cependant la note nationaliste qu'on pouvait discerner dans

plus d'un texte historique ou psalmique s'estompe ici singulièrement. Ce ne sont pas seulement les Juifs dispersés (ses « fils ») qui reviennent vers Jérusalem du fond de leur exil (v. 4). Ce sont les nations païennes et leurs rois qui se tournent vers elle (v. 3) et arrivent de tous côtés en portant leurs trésors (vv. 5-7).

Serait-ce là une revanche du nationalisme religieux qui rêverait d'asservir l'univers à Israël ? Non point, car la raison pour laquelle tous les hommes viennent vers Jérusalem n'appartient aucunement à l'ordre politique : c'est que la gloire de Dieu se montre sur elle (vv. 2-3), en d'autres termes, qu'elle est pour tous les hommes le signe de la présence divine ici-bas. La géographie symbolique qui fait ainsi d'elle le centre du monde a une portée purement religieuse. Assurément, dans la logique des images, on voit les fils de ses oppresseurs s'incliner devant elle (v. 14) et rebâtir ses murs (v. 10). Mais l'unique activité qui s'y déroule est le service cultuel de Dieu. En conséquence de cette sacralisation totale, la nouvelle Jérusalem peut redevenir un signe d'unité pour tout le genre humain réconcilié. Ce thème, qui fait pendant à la dispersion de Babel (Gn 11), se retrouve dans d'autres textes prophétiques (Is 2,1-4 ; 66,18-21 ; Za 14,16 ; cf. Ps 87).

Reprenant ici l'imagerie des pèlerinages qui affluaient vers l'ancien temple, le prophète nous fait donc assister à un double rassemblement : celui des Israélites dispersés (v. 4) et celui des nations divisées (vv. 3,6ss). Tous sont enfin réunis dans le service du même Dieu, qui a manifesté sa gloire sur Jérusalem : c'est dans un but exclusivement cultuel qu'on apporte vers elle « les richesses des nations » (v. 5), « l'or et l'encens » de Saba (v. 6), car les pèlerins venus de partout « annoncent les louanges du Seigneur » (v. 6c).

Cette Jérusalem nouvelle, le chrétien n'a pas de mal à la reconnaître : c'est « la Jérusalem d'en-haut » qui est « notre mère » (Ga 4,26) ; c'est l'Église de Jésus-Christ, évoquée ici comme lieu de l'épiphanie de Dieu et comme rassemblement de l'humanité réconciliée. La présence de Dieu en elle lui assure une sainteté qui la rend attirante ; en retour, cette attirance d'origine transcendante lui permet de dépasser le cloisonnement des nations et des peuples et d'acquiescer sa catholicité.

Dans Mt 2, l'évangile des mages amorçait ce thème universaliste, qui est essentiel à la théologie de l'Église. Mais le texte d'Is 60, qui lui est relié par la liturgie de ce jour, regarde au-delà de la vie terrestre de Jésus. Car la manifestation de la gloire de Dieu sur Jérusalem s'est faite par la résurrection du Seigneur, et c'est à cause de cela que l'Église s'ouvre aujourd'hui à Israël et aux nations réconciliées (Ga 3,28).

Toutefois, l'Église elle-même reste tendue vers une plénitude finale

qui n'advient qu'avec le retour du Seigneur : quand arriveront le ciel nouveau et la terre nouvelle, quand la Cité sainte descendra du ciel comme une fiancée parée pour son Epoux (Ap 21,1-2), c'est alors qu'achèvera de s'accomplir la mystérieuse promesse du prophète, car « les nations marcheront à sa lumière et les rois de la terre viendront lui porter leurs trésors » (Ap 21,24).

L'insistance des textes sur cet hommage des biens de la terre, offerts par les peuples en vue du culte de Dieu, peut sembler anachronique : l'Eglise n'a-t-elle pas à offrir un « culte spirituel » qui appartient à un tout autre ordre de choses ? Mais il ne faut pas oublier quel est le sens de ce culte ; car c'est une fonction essentielle de l'Eglise que de consacrer à Dieu le fruit du travail humain et finalement toutes les valeurs dont vivent les civilisations. Is 60 insinue l'idée à sa manière, avec le langage symbolique que lui offre l'expérience du culte ancien.

On voit donc que le texte liturgique de l'Epiphanie est admirablement approprié à l'objet de cette fête : il en esquisse le thème dans le cadre des promesses prophétiques.

LÈVE LA TÊTE, JÉRUSALEM

Lève la tête, Jérusalem. Regarde la foule immense de ceux qui construisent et de ceux qui cherchent. Dans les laboratoires, dans les studios, dans les déserts, dans les usines, dans l'énorme creuset social, les vois-tu, tous ces hommes qui peinent ? Eh bien ! tout ce qui fermente par eux, d'art, de science, de pensée, tout cela c'est pour toi.

Allons, ouvre tes bras, ton cœur, et accueille, comme ton Seigneur Jésus, le flot, l'inondation, de la sève humaine. Reçois-la, cette sève - car sans son baptême, tu t'étioleras sans désir, comme une fleur sans eau ; et sauve-la, puisque, sans ton soleil, elle se dispersera follement en tiges stériles.

TEILHARD DE CHARDIN¹

1. Pierre Teilhard de Chardin : *Le Milieu Divin*, Ed. du Seuil, 1957, pp. 201-202.

L'épiphanie du mystère

Ep 3,2-3a.5-6

PAR JOSEPH PIERRON

Pourquoi l'Eglise a-t-elle choisi ce texte pour la fête de l'Epiphanie ? Quelle dimension entend-elle par là donner à cette fête ? Telle est sans doute la première question que se pose l'auditeur de la Parole. En se référant à un texte qui parle du « ministère apostolique », du service de l'Evangile, l'Eglise a le souci premier de montrer que l'Epiphanie n'est pas le souvenir d'un fait passé — les Rois Mages, la reconnaissance d'un Sauveur par quelques hommes païens — mais qu'il s'agit d'un *mystère*, donc d'une réalité à *vivre maintenant et dans notre monde*. Ce n'est pas seulement un exemple, un récit pieux, un modèle, mais une réalité que l'Eglise, sous la conduite de l'Esprit, doit incarner dans son histoire.

Dans cette utilisation d'un texte de l'Ecriture est impliquée toute une conception de la Parole de Dieu ; la Parole est une force active qui intervient dans l'histoire, qui fait l'histoire. La Parole devient événement, gros de tout un avenir. L'Eglise ne veut pas seulement aujourd'hui nous enseigner quelle était la conception que Paul se faisait de son ministère, mais elle veut nous montrer l'Esprit de Dieu actif dans un homme et une communauté, continuant ainsi l'Incarnation, nous invitant à prendre au sérieux la présence de cette Parole en chacun de nous et dans l'assemblée chrétienne. « Dieu s'est révélé à son peuple — et d'une manière particulière à chaque génération — dans les faits de son histoire qui sont devenus parole, aussi bien que dans une parole qui est devenue historique » (von Rad). Le sommet et le centre de cette « épiphanie » de Dieu a eu lieu quand « la Parole est devenue chair » dans la personne de Jésus, le Christ. Paul, pour sa part, a bien conscience de faire partie de l'histoire du salut ; il définit son rôle à partir des exemples prophétiques et s'insère ainsi dans la grande tradition du peuple de Dieu. Si l'Eglise donne à lire ce texte à ses communautés, convoquées et rassemblées par Dieu, ce n'est pas seulement pour leur donner un exemple ancien, mais pour les inviter à se situer dans cette histoire de la transmission vivante du Message de Dieu.

Il est donc bon de voir comment Paul saisit son ministère de l'Évangile ou du Mystère, et ensuite de prendre conscience de ce que doit être le rôle de l'Église apostolique aujourd'hui.

Le ministère paulinien au service de l'Évangile

L'Épiphanie, pour Paul, c'est avant tout la révélation du Mystère de Dieu. Certes le mot « épiphanie » n'est pas utilisé dans notre texte, mais il est suppléé par des mots voisins : la *révélation*, la *connaissance du Mystère*. C'est le dévoilement du dessein de Dieu sur l'humanité et le monde ; il s'est fait progressivement au cours de l'histoire, non par l'enseignement d'un savoir abstrait, d'une idéologie, mais comme un acte de Dieu créant une histoire de salut. Cette histoire trouve son accomplissement dans le Christ qui est tout à la fois le Premier-Né de toute créature (Col 1,15) et le Premier-Né d'entre les morts (1,18).

Le Christ est donc, dans sa personne, le mystère d'accomplissement, mais si tout est accompli dans la Tête qu'est le Christ, il faut que cet accomplissement se réalise par son Corps qui est l'Église, par l'activité créatrice de l'Esprit dans le cours du temps et dans le monde entier, car justement le Christ est celui qui a démolit toute barrière, tout particularisme. Il faut donc que soit dévoilé au grand jour le mystère d'accomplissement, qui vise le rassemblement de l'humanité dans la fraternité des fils de Dieu et la transfiguration du monde dépendant de l'activité de l'homme.

Au début de son épître, Paul a tenté de définir cette réalité qu'est le mystère de Dieu, qui donne un sens à toute son activité apostolique, ainsi qu'au rassemblement des croyants dans la même foi. Il l'a fait dans sa « bénédiction » (1,2-14) où il déroule à grands traits le dessein de Dieu. Profitant de l'occasion que lui offrait la prière d'intercession qui devait suivre toute action de grâces, il en souligne quelques aspects, plus ou moins contestés dans les communautés auxquelles il écrit cette lettre : suprématie du Christ (1,15-23), gratuité du salut (2,1-10), réconciliation de tous, Juifs et païens, dans le Christ (2,11-22).

Il s'apprête à conclure par une demande en faveur des païens, quand il éprouve le besoin de préciser son rôle d'apôtre au sein de ce propos de Dieu sur les hommes (3,1-13). C'est dans ce dernier contexte que l'Église a choisi notre lecture pour la fête de l'Épiphanie.

Paul qui vient de commencer sa prière, s'arrête brusquement. Certes, ces chrétiens qu'il ne connaît pas personnellement, sont au courant tant de sa conversion d'autrefois que de son emprison-

nement actuel — événements d'ailleurs liés dans l'histoire de sa mission —, mais sont-ils à même de comprendre le sens vrai de ces faits ? C'est pourtant, pour eux, et par eux, les païens, que sa vie a un sens. Dans sa prière, c'est le « à cause de vous, païens... » qui a stoppé sa pensée... (3,1).

a) *Sa personne et sa vie n'ont de sens que dans cette mission.* Le chrétien n'est pas celui qui réalise un type d'homme idéologiquement défini, mais celui qui invente sa vie par l'Esprit à partir d'une mission qui lui vient de sa foi.

Paul le définit excellemment au v. 2 : « Car vous avez appris, je pense, comment Dieu m'a dispensé la grâce qu'il m'a confiée pour vous... ». Vocation et mission sont étroitement liées : *sa mission vient de la logique même d'une foi* qui est tout à la fois une grâce et une détermination libre. Quand il a été saisi sur le chemin de Damas, il s'est laissé saisir et depuis il est tendu pour saisir (Ph 3,12-13), non pas pour lui mais pour les autres. Pris par le Christ qui l'a libéré de tous les particularismes — du péché, de la loi, de la mort —, il doit dévoiler par l'Esprit vivant en lui et dans les communautés, le Christ qui n'est pas un homme du passé, mais qui est le Seigneur vivant, ressuscité, présent.

De ce fait, *la personne de l'apôtre et son œuvre sont donc parties intégrantes de l'économie du salut.* Dieu a voulu avoir besoin des hommes, dans le dévoilement du Mystère qui est une histoire continue, tendue vers un but (1,10 ; 3,9). L'Épiphanie ne se fait pas par l'enseignement des livres, mais par la vie. S'insérer dans ce courant, avoir conscience d'être pris dedans, il n'y a pas là *vantardise* mais *fierté* de la part de l'apôtre, dont les mérites n'entrent pas en ligne de compte, mais où seule importe la bienveillante miséricorde de Dieu qui s'est manifestée à lui. Si Paul se met en avant, ce n'est pas à cause de son autorité apostolique, ni à cause de ses mérites personnels, mais du fait de la signification que Dieu a donnée à sa personne dans le déroulement de son dessein de salut : il est prophète pour les nations, réalisant plus pleinement la vocation d'un Jérémie qui a servi de modèle au Serviteur souffrant (Ga 1,15) ; il est le guide, le pilote, qui doit discerner pour ses communautés la voie juste, qui porte le souci de toutes ses églises ; il est le prêtre qui offre, comme seul sacrifice agréable, les « prémices » de la conversion des païens.

Il précise bien d'ailleurs que cette grâce, cette présence du Christ actif par son Esprit, n'est pas pour lui mais « pour vous ». Il précisera au v. 8 que cette grâce est justement « d'annoncer aux païens l'insondable richesse du Christ ».

L'événement de Damas a été le « révélateur » qui, entraînant sa conversion, a donné un sens nouveau à sa vie. Certes, Paul est

conscient du caractère exceptionnel, miraculeux de l'événement et il l'indique bien : « par révélation », mais cela ne fait que mieux souligner que le dévoilement se fait normalement par « l'audition de la Parole », par l'accueil du Message, qui sous-tend la vie de la communauté. Et, dans les deux cas, c'est une connaissance *radicalement étrangère* à la connaissance naturelle. Elle appelle la foi.

De cette rencontre avec le Seigneur ressuscité, naît la connaissance du Mystère. Paul en a déjà parlé ; il ne s'y attarde donc pas. Il suffit de rappeler que le Mystère n'est pas un enseignement ésotérique, mais la manifestation du propos de Dieu sur les hommes et le monde. Matériellement, le Mystère est la restauration de Tout, par le rassemblement de tous et de tout sous l'autorité d'un seul chef, le Christ.

Mais la connaissance de ce mystère n'est pas une donnée toute faite ; elle suppose l'intelligence, cette pénétration continuelle au travers de toute une vie. C'est cette connaissance qui commande toute la démarche apostolique, car la connaissance est une vie qui va s'approfondissant dans le déroulement même d'une histoire. Connaître, c'est être de plus en plus conscient de l'amour de Dieu dans la proximité d'une présence active. Connaître le mystère, c'est y pénétrer par la démarche d'une foi en éveil, dans une vie de plus en plus donnée (1 Co 2,6ss).

b) Paul a nettement conscience du *caractère progressif de la révélation du Mystère* ; en particulier, il est conscient de la nouveauté du Christ, d'un avant et d'un après. Trois couples antithétiques de déterminations distinguent les deux grandes périodes de l'histoire de la révélation du Mystère.

Aux « autres générations » — terme biblique pour indiquer le déroulement temporel — s'oppose le « maintenant » qui indique bien le temps présent, mais surtout l'aspect eschatologique de cette révélation, son caractère décisif et définitif, si bien que le « maintenant » garde pour nous toute sa valeur.

A la donnée de temps, Paul ajoute une distinction de personnes. L'expression « fils des hommes » est biblique. Elle était employée dans la liturgie pour souligner la pauvreté de l'homme en face du Dieu Tout-Puissant. Elle marque ici la distance qu'il y a entre eux et le mystère dans lequel ils ne peuvent entrer par leurs propres forces. Le sens dernier de l'homme et de l'humanité vient d'ailleurs, du Dieu qui s'est fait leur sauveur. A cet effet, il s'est manifesté et il se manifeste « aux saints apôtres et prophètes ». La formule est inhabituelle si bien que les copistes ont hésité, l'ont transformée. On pourrait penser à trois catégories : « aux saints, aux apôtres, aux prophètes ». Mais il est plus vraisemblable que l'ad-

jectif se rapporte aux deux catégories, « les apôtres et les prophètes », qui constituent pour Paul deux charismes, garants à titre spécial de la manifestation authentique de Dieu. Il pense donc aux apôtres et aux prophètes chrétiens qui, au service de l'Evangile, travaillent d'une manière spéciale à l'édification de la communauté chrétienne (2,20 ; 4,11).

Enfin, alors qu'il ne parlait pour le passé que de faire connaître, de communiquer, il définit l'épiphanie du mystère comme une *révélation dans l'Esprit*. L'Evangile ne peut devenir une doctrine humaine ; il ne peut rester qu'une manifestation dynamique de la puissance de Dieu par l'Esprit.

c) Pour mieux faire comprendre le mystère d'accomplissement apporté par le Christ, Paul le définit sous un aspect qui le touche en son cœur de Juif, en même temps qu'il fonde toute sa mission : le peuple de Dieu, rassemblé et convoqué par Lui, ne vise pas seulement les Juifs mais *tous les hommes*. Le salut du Christ englobe Juifs et païens en un seul Corps, l'humanité entière en un seul Corps. C'est un point-test où transparait au mieux pour lui la plénitude apportée par le Christ qui libère de tout particularisme.

L'admission des païens pose dans le régime sacré juif de tels problèmes, moraux, culturels, sociaux que Paul une fois de plus y insiste, tant son attitude peut apparaître comme révolutionnaire, voire scandaleuse pour les membres du peuple élu.

Il développe cette affirmation en trois propositions.

D'abord, les païens sont admis au même héritage. L'héritage du peuple de Dieu, c'était originairement la terre de Canaan. Elle devait demeurer aux mains du Reste des fidèles (Dt 28,6ss ; Ez 45—48). La terre d'héritage était le sacrement de la présence de Dieu, le signe de sa protection, de sa miséricorde, de sa fidélité. Mais derrière cette possession, c'est Dieu, la communion avec Dieu qui est le véritable héritage (Jr 10,16). L'héritage deviendra donc la participation au Royaume de Dieu. Le Christ qui est le véritable Reste d'Israël est l'héritier unique de toutes choses (He 1,2 ; Ph 2,9). Par l'Esprit du Seigneur, les croyants sont devenus les cohéritiers du Christ (Rm 8,14-17) ; et les païens, par la foi au Christ, peuvent être admis à l'héritage. Avec les judéo-chrétiens, ils reçoivent donc la charge de tout soumettre au Christ, pour que Lui soumette tout au Père, afin que Dieu soit tout en tous (1 Co 15,20-28).

Ensuite, Paul sait que cette réalité future est anticipée dans la réalité de l'Eglise et il reprend une image qui lui est chère dans ses épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, celle du Corps. L'Eglise est le Corps du Christ, sa plénitude que lui-même remplit (Ep 1,25 ; Col 1,24) ; il en est la Tête qui assure croissance et unité (Col 1,18 ; Ep 1,24 ; Col 2,19). La séparation entre Juifs et Grecs ne

veut donc plus rien dire dans le nouveau Peuple de Dieu, où la seule réalité est d'être fils d'un même Père.

Enfin, les païens deviennent aussi bénéficiaires de la Promesse. L'existence d'Israël a pour fondement unique et indestructible la Promesse de Dieu, quelles qu'aient été les modalités qu'elle a revêtues dans les promesses aux patriarches (Gn 12 ; 13 ; 15), dans la constitution du Peuple (Ex 19,5 ; 24,8), dans les promesses à David (2 S 7) ou dans les annonces prophétiques. C'est dans le Christ que Dieu a dit « oui » à toutes ses promesses, qu'il les a accomplies (2 Co 1,20). Pour Paul, la promesse a toujours été adressée à la foi (Rm 4,13,16). Les païens sont donc eux aussi bénéficiaires.

Il lui était dès lors facile de conclure en indiquant les moyens : « dans le Christ Jésus », qui est l'héritier, la Tête du Corps, la réalisation de toutes les promesses ; « par le moyen de l'Evangile » qui est la Bonne Nouvelle de la présence effective de Dieu par l'Esprit du Christ ressuscité.

Le ministère apostolique aujourd'hui

Le meilleur commentaire de ce texte, pour notre temps, se trouve dans la démarche conciliaire elle-même où l'Eglise a repris conscience de ce que lui demande son Seigneur. Le mouvement vécu est le même que celui de Paul ; on le retrouve tout spécialement dans le beau texte sur l'activité missionnaire de l'Eglise, qui élaboré en fin de concile a profité de toute la richesse de la manifestation de l'Esprit dans cette réunion des évêques.

L'épiphanie, c'est la réalisation actuelle, dans l'histoire, du dessein de Dieu, de ce que Paul appelait le dessein de Dieu :

De sa nature, l'Eglise, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père.

La mission de l'Eglise s'accomplit donc par l'opération au moyen de laquelle, obéissant à l'ordre du Christ et mue par la grâce de l'Esprit Saint et la charité, elle devient en acte plénier présente à tous les hommes et à tous les peuples... de telle sorte qu'elle leur soit ouverte comme la voie libre et sûre pour participer pleinement au mystère du Christ (*Ad Gentes*, 2 et 5).

Les premiers responsables seront les membres du Collège épiscopal avec le Pape à leur tête, mais les chrétiens, selon leur charisme, seront co-responsables de cette mission : « Cette tâche, c'est par l'Ordre des évêques, à la tête duquel se trouve le successeur de

Pierre, qu'elle doit être accomplie, avec la prière et la collaboration de toute l'Eglise » (*A.G.*, 6).

Le Concile a souligné en effet que la mission est liée à la foi même au Christ. L'évangélisation est le dévoilement de la vie dont nous vivons. Les croyants ne le sont pas pour eux-mêmes, mais pour être un *signe, visible et lisible du salut* (*A.G.*, 11). Nous retrouvons ici la conscience d'appartenir par tout notre être et par toute notre vie à la manifestation de Dieu dans le monde.

C'est la fierté de tous les croyants : elle ne doit pas toutefois leur donner une conscience orgueilleuse d'appartenir aux « élus », mais au contraire leur donner le sens de l'exigence d'une telle responsabilité. Tous les fils de l'Eglise doivent d'ailleurs se souvenir que la grandeur de leur condition doit être rapportée non à leurs mérites, mais à une grâce spéciale du Christ ; s'ils n'y correspondent pas par la pensée, la parole et l'action, ce n'est pas le salut qu'elle leur vaudra, mais un plus sévère jugement.

Ainsi se poursuit la manifestation, l'épiphanie de Dieu dans le monde. Par cette démarche, l'Eglise ne peut que suivre la voie que lui a tracée son Seigneur, celle-là même qui a conduit Paul depuis l'événement de Damas jusqu'à son emprisonnement :

Cette mission continue et développe au cours de l'histoire la mission du Christ lui-même, qui fut envoyé pour annoncer aux pauvres la bonne nouvelle ; c'est donc par la même route qu'a suivie le Christ lui-même que, sous la poussée de l'Esprit du Christ, l'Eglise doit marcher, c'est-à-dire par la route de la pauvreté, de l'obéissance, du service et de l'immolation de soi jusqu'à la mort, dont il est sorti victorieux par la résurrection (*A.G.*, 5).

Le but assigné à l'Eglise d'aujourd'hui est le même, fondamentalement, que celui qu'indiquait Paul : « L'Eglise est appelée de façon plus pressante à sauver et à rénover toute créature, afin que tout soit restauré dans le Christ et qu'en lui les hommes constituent une seule famille et un seul peuple de Dieu » (*A.G.*, 1). Et cela ne peut se faire que par l'accomplissement du commandement nouveau, qui exige l'amour sincère de tout homme, de tous les hommes, de quiconque peut devenir mon ennemi et dont je peux devenir l'ennemi, parce que cet amour n'est plus seulement sympathie humaine, mais traduction de l'amour de Dieu pour les hommes.

L'Eglise, envoyée par le Christ pour manifester et communiquer l'amour de Dieu à tous les hommes et à toutes les nations, comprend qu'elle a à faire une œuvre missionnaire encore énorme... L'Eglise, afin de pouvoir présenter à tous le mystère du salut et la vie apportée

par Dieu, doit s'insérer dans tous ces groupes humains du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu (A.G., 10).

L'Épiphanie se continue donc tout au long de ce pèlerinage dans l'histoire du monde, réalisant la Promesse du Seigneur, constituant son Corps, en quête de la cité future (*Lumen Gentium*, 9).

L'INVISIBLE APPARAÎT

Aujourd'hui l'Invisible apparaît
et celui qu'on ne voit pas se fait voir
afin de faire de nous ses voyants.

LITURGIE ARMÉNIENNE ¹

LA RÉVÉLATION DE DIEU

Le Fils montrait Dieu aux hommes ; et à Dieu il montrait l'homme. Il sauvegardait l'invisibilité du Père, pour que l'homme n'en vînt pas à mépriser Dieu et eût toujours un but vers lequel il progresserait. D'autre part il montrait Dieu aux hommes grâce à mille dispositions providentielles, de peur que l'homme, manquant totalement de Dieu, ne perdît l'être. Car la gloire de Dieu, c'est la vie de l'homme. Et vivre, pour l'homme, c'est voir Dieu.

SAINT IRÉNÉE ²

1. Bénédiction des eaux de la liturgie arménienne de l'Épiphanie. Texte cité par J. LEMARIÉ : *La Manifestation du Seigneur*, Paris, 1957, p. 529.

2. SAINT IRÉNÉE : évêque de Lyon à la fin du II^e siècle.
- *Contre les hérésies*, IV, 20, 7. Trad. de L. DEISS : *Printemps de la théologie*, Paris, Ed. Fleurus, 1965, p. 170.

Les mages et l'étoile

Mt 2,1-12

PAR SALVADOR MUNOZ IGLESIAS

Mise à part la généalogie (Mt 1,1-17) qui est une sorte d'introduction, l'évangile de l'enfance comprend, dans saint Matthieu, cinq épisodes présentés en référence à cinq textes de l'Ancien Testament : la conception virginale du Christ (Is 7,14), l'adoration des mages (Mi 5,1-3), la fuite en Egypte (Os 11,1), le massacre des innocents (Jr 31,15) et le retour à Nazareth (avec l'énigmatique citation attribuée aux prophètes : « On l'appellera Nazaréen »).

Comme, par ailleurs, Matthieu groupe les paroles du Christ en cinq grands sermons qui ont la même formule de conclusion (« Et il arriva, quand Jésus eut achevé ces discours, que... »)¹, certains ont soupçonné l'auteur du premier évangile d'imiter intentionnellement celui du Pentateuque.

Bien plus, on a cru découvrir de nombreuses coïncidences entre l'enfance de Jésus telle qu'il la raconte, et celle de Moïse dans le livre de l'Exode et la littérature midrashique. La naissance des deux sauveurs d'Israël est annoncée par un songe² et une prophétie³. L'annonce de cette naissance remplit de crainte Hérode et sa cour d'une part, Pharaon et son peuple de l'autre⁴. De même qu'Hérode consulte les scribes, Pharaon consulte ses astrologues⁵. L'un et l'autre tyrans décrètent un massacre d'enfants, auquel échappent miraculeusement les deux nouveau-nés qu'ils voulaient faire mourir⁶.

1. Sermon sur la montagne (5,1—7,28) ; conseils aux apôtres envoyés en mission (10,5—11,1) ; discours en paraboles (13,1-53) ; discours ecclésiastique (18,1—19,1) ; discours eschatologique (24,1—26,1).

2. Mt 1,20. Dans les légendes relatives à Moïse, la révélation en songe est faite à Pharaon (Targum de Jérusalem, Chronique de Moïse), à Miryam (Ps. Philon, Sefer ha-Zikhronot, Chronique de Moïse), à Amram (Josèphe).

3. Mt 1,22 = Chronique de Moïse, Mekhilta Ex 12,20 ; Josèphe.

4. Mt 2,3 = Chronique de Moïse, Josèphe.

5. Mt 2,4 = Josèphe, Chronique de Moïse, Targum de Jérusalem.

6. Mt 2,16-18 = Josèphe, Chronique de Moïse, Midrash Rabbah, Targum de Jérusalem.

Dans les deux cas, le futur libérateur, après avoir fui son pays, est averti par le ciel qu'il peut revenir parmi les siens, parce que « sont morts ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant⁷ ».

C'est dans ce contexte littéraire, évidemment artificiel quoique profondément théologique, qu'il convient de situer le récit de l'adoration des mages (Mt 2,1-12).

A Bethléem de Judée

Les évangiles de l'enfance (Mt 1—2 et Lc 1—2) répètent avec insistance que le Christ est de la race de David et qu'il est né à Bethléem.

a) Quoi qu'il en soit de la généalogie présentée par Lc 3,23-38, sa signification sur ce point est des plus claires et Mt 1,1 dit explicitement : « Généalogie de Jésus-Christ, *Fils de David*, fils d'Abraham⁸ ». Mais il faut ajouter les témoignages explicites. Joseph est présenté comme « de la maison de David » (Lc 1,38), et encore comme « de la maison et de la famille de David » (2,4). Zacharie exalte la puissance de salut que le Seigneur a suscitée « dans la maison de David ». Enfin l'ange annonce à Marie que Yahvé donnera au fils qui naîtra d'elle « le trône de David son père » (1,32).

Au cours de sa vie publique, c'est comme fils de David que le Christ est invoqué par les aveugles de Jéricho (Mt 20,30 ; Lc 18,35), par la Cananéenne (Mt 15,22), par les foules le jour des Rameaux (Mt 21,9,15 ; Mc 11,10) et lors de la guérison du démoniaque muet (Mt 12,23)⁹.

b) *Le fait de la naissance à Bethléem* est en relation intime avec l'ascendance davidique du Christ. C'est ainsi que l'auteur de Lc 2 explique le voyage de Joseph et de Marie à Bethléem par la nécessité de se faire recenser dans leur ville d'origine. L'annonce de la naissance faite par les anges aux bergers souligne expressément que le Sauveur est né « dans la cité de David » (Lc 2,11). Mt se contente d'affirmer le fait, que les grands prêtres et les scribes du peuple savent annoncé à l'avance par le prophète Michée (vv. 5-6).

Et bien que nous ne trouvions plus ailleurs dans le N.T. d'autre affirmation relative à la naissance du Christ à Bethléem, la croyance de la communauté primitive sur ce point ne souffre aucun doute. Le IV^e évangile résume en ces termes le résultat de la prédication de Jésus lors de la fête des Tabernacles :

7. Mt 2,20 = Ex 4,19.

8. La réduction artificielle des nombres de la liste à trois groupes de 14 (Mt 1,17) paraît elle-même correspondre à la valeur numérique des consonnes qui forment le nom de David (4 + 6 + 4).

9. Cf. Ac 13,23 ; Rm 1,3 ; 2 Tm 2,8 ; He 7,13ss.

Dans la foule, plusieurs qui avaient entendu disaient : « C'est vraiment lui le Prophète ! » D'autres : « C'est le Christ ! » Mais d'autres répondaient : « Le Christ viendrait-il de Galilée ? L'Écriture ne dit-elle pas que c'est de la descendance de David et du bourg de Bethléem que le Christ doit venir ? » (Jn 7,40-42).

Or il est invraisemblable que Jean rapporte, sans rectification, de tels commentaires qui semblent ignorer que le Christ est vraiment de la famille de David et qu'il est de fait né à Bethléem, s'il y avait eu quelque hésitation à ce sujet parmi les chrétiens.

La prophétie de Michée

Conformément au genre particulier des premiers chapitres de Mt, que nous avons noté au début, l'épisode de l'adoration des mages est tout entier organisé autour de la prophétie de Michée (5,1).

Le prophète, contemporain d'Isaïe, a décrit, dans les vv. 11-13 du chap. 4, les vains projets des nations (ici l'Assyrie) contre Sion. Du v. 14 au début du chap. 5, Michée chante la gloire future de la dynastie de David. A la forteresse de Sion (Bet Gader : 4,14), il oppose la petitesse apparente d'Ephrata d'où sortira le nouveau David :

*Mais toi, (Bethléem) Ephrata,
le moindre des clans de Juda,
c'est de toi que me naîtra
celui qui doit régner sur Israël ;
ses origines remontent aux temps jadis,
aux jours antiques.
C'est pourquoi Yahvé les abandonnera
jusqu'au jour où aura enfanté celle qui doit enfanter.
Alors le reste de ses frères reviendra
aux enfants d'Israël.
Il se dressera, il fera paître son troupeau
par la puissance de Yahvé,
par la majesté du nom de son Dieu.
Ils s'établiront, car il étendra désormais son pouvoir
jusqu'aux extrémités du pays (Mi 5,1-3).*

La mention de « celle qui doit enfanter » et le rapprochement évident avec la prophétie de l'Emmanuel (Is 7) situent cette prophétie de Michée dans des perspectives claires d'eschatologie messianique. Face à la menace assyrienne, le prophète console son peuple

par l'espérance du futur libérateur, descendant de David, dont il décrit le règne pacifique, fort et universel.

Saint Matthieu attribue l'interprétation messianique et géographique du texte de Michée aux grands prêtres et aux scribes qui, consultés par Hérode, désignent la ville. C'est en effet du Messie et de Bethléem que l'entend la traduction du *Targum* :

C'est de toi Bethléem Ephrata, trop petite pour être comptée parmi les villes de mille habitants de la maison de Juda, que doit sortir le Messie pour exercer son pouvoir sur Israël, lui dont le nom est désigné depuis le principe, depuis les jours du siècle.

Et c'est à Bethléem de Juda que les légendes rabbiniques — recueillies dans le traité *Berachoth* (II, zol. 5) du Talmud de Jérusalem et dans *Echa Rabbati* (I, 16) — font naître le Messie.

Saint Matthieu introduit de curieuses variantes dans le texte de Michée (v. 6). Ephrata (Bethléem Ephrata) devient *Juda* (Bethléem, terre de Juda), ce qui a pour effet de mieux désigner la cité en la distinguant de son homonyme de Galilée dans la tribu de Zabulon. Le qualificatif de *petite* est expressément nié par l'évangéliste. Ainsi la citation de Mt comporte une glose qui explique Michée, là justement où la coïncidence des textes ne semble pas parfaite. Michée avait dit que Bethléem était « trop petite pour être comptée parmi les villes de mille habitants », ajoutant cependant que d'elle sortirait le Messie. Matthieu interprète exactement ce sens prophétique du texte en disant : « Tu n'es nullement le moindre des clans de Juda : car de toi... » Puis, la fin de la citation (« qui sera pasteur de mon peuple Israël »), empruntée à 2 S 5,2, souligne le caractère de second David qui correspond bien à ce que sera le Messie attendu.

Au temps du roi Hérode

La date de la naissance de Jésus, que nous ne pouvons déterminer avec précision sur la base de ce qu'en dit Luc (2,1) à cause des incertitudes relatives au recensement de Quirinus, peut être fixée approximativement à la lumière des indications de saint Matthieu.

Par Joseph nous savons, avec toute la certitude désirable, qu'Hérode est mort aux environs de Pâque 750 *ab urbe condita* (l'an 4 avant notre ère), et que cette année-là la Pâque tombait notre 12 avril. La naissance de Jésus eut donc lieu avant cette date. Mais combien de temps avant ?

Cela dépend de l'intervalle qui s'est écoulé entre la naissance de Jésus et l'arrivée des mages d'une part, entre leur arrivée et la mort du roi d'autre part.

Or, Hérode tomba gravement malade et quitta Jérusalem — où il ne devait plus revenir — pour Jéricho, en septembre ou octobre 749. Et comme Hérode ne semble pas avoir été encore malade lorsque les mages arrivèrent à Jérusalem, et qu'en tout cas il y était, il faut dire qu'ils y vinrent avant octobre 749, sans que nous puissions préciser davantage.

En outre, entre la naissance de Jésus et la venue des mages on ne peut placer un laps de temps supérieur à deux ans (Mt 2,16) ni inférieur à quarante jours. En effet, quarante jours après la naissance de l'Enfant, sa Mère se présenta au Temple pour la purification (Lc 2,22 ; Lv 12,2-8) : il n'aurait pas été prudent de sa part — elle n'aurait du reste matériellement pas eu le temps — de faire cette démarche après le départ des mages et l'ordre reçu par Joseph de fuir en Egypte. Par ailleurs, on ne peut situer la purification au retour d'Egypte, puisqu'il faut compter au moins six ou huit mois entre la mort d'Hérode et le début du règne d'Archélaüs (Mt 2,22).

Le Seigneur est donc né au plus tard en août 749, peut-être un peu avant¹⁰.

Des mages venus d'Orient

Cette brève indication, que saint Matthieu suppose suffisante pour ses lecteurs, a donné lieu dans la tradition chrétienne postérieure à de nombreuses conjectures.

Les témoignages anciens varient beaucoup à propos du nombre de mages. Deux parfois (fresque du cimetière de saint Pierre et saint Marcellin à Rome), trois (sarcophage conservé au musée du Latran), quatre (cimetière de sainte Domitille à Rome), voire même huit (un vase du musée Kircheriano). Les traditions syriennes et arméniennes en comptent jusqu'à douze. Pourtant le nombre de trois prévalut, peut-être par référence aux trois dons offerts, — or, encens, myrrhe, — ou parce qu'on en a fait les représentants des trois races de Sem. Cham et Japhet.

Leurs noms actuellement reçus de Melchior, Gaspar et Balthazar apparaissent pour la première fois dans un manuscrit anonyme italien du IX^e siècle et dans un manuscrit parisien du VII^e (sous la forme de Bithisarea, Melichior et Guthaspa). Mais d'autres auteurs, dans d'autres régions, avancent des noms tout à fait différents.

Leur condition de *rois*, qui manque totalement de fondement historique, semble avoir été introduite par une interprétation trop

10. Dans l'ère chrétienne, introduite par Denys le Petit (Préface au livre *De paschate* : P.L., 67, 487) qui désigne 754 comme an 1 ap. J.-C., il y a donc une erreur par défaut de quatre ou cinq ans au moins.

littérale de Ps 72,10 : « Les rois de Tarsis et des îles (lui) rendront tribut. Les rois de Saba et de Seba (lui) feront offrande ». Tertulien, dont l'autorité est habituellement citée en faveur de cette tradition, ne dit pas qu'ils étaient rois, mais « comme des rois » (*ferè reges*)¹¹. Jamais ils n'apparaissent avec les attributs royaux dans l'art chrétien ancien, mais simplement avec un bonnet phrygien et vêtus comme de nobles persans.

La diversité des témoignages se retrouve lorsqu'il s'agit de leur lieu d'origine. Les uns les font venir de Perse, d'autres de Babylone, d'Arabie ou même d'Égypte et d'Éthiopie. Pourtant c'est peut-être sur cette question de l'origine des mages qu'on peut parler avec le plus de certitude. Une précieuse indication archéologique du temps de Constantin témoigne en effet de l'antiquité de la tradition qui faisait les mages originaires de Perse. Une lettre synodale du concile de Jérusalem de 836 rapporte qu'en 614, lorsque les soldats perses de Cosroas II détruisirent tous les sanctuaires de Palestine, ils respectèrent la basilique constantinienne de Bethléem : en voyant la mosaïque du frontispice qui représentait l'adoration des mages, ils les prirent pour des compatriotes à cause de leur habit¹².

Si l'on admet, comme il semble qu'il faille le faire, que les mages de l'évangile étaient perses, on peut avancer quelque chose de plus, touchant leur condition. Les mages de Perse, à l'origine, n'avaient rien à voir avec les prestidigitateurs égyptiens, ni avec les astrologues chaldéens, ni en général avec les gens adonnés à la magie. Dans les Catha et dans l'Avesta — livres sacrés du Mazdéisme — *magavan* et *mogu* veulent dire « participants du don » (= la doctrine mazdéenne) et équivalent à « des gens qui suivent la doctrine de Zarathustra ». C'était, suivant Hérodote (*Histoire* I, 101), une des tribus qui peuplaient primitivement la Médie, et qui, avec le temps, forma une caste sacerdotale dédiée au culte de Ahura Mazda, dans laquelle la doctrine mazdéenne se conserva assez pure. Tous les mages n'étaient pas prêtres, mais tous les prêtres devaient appartenir à cette tribu. C'était une caste de sages, qui exerçait une grande influence sur les empereurs assyriens, chaldéens et mèdes. Parmi les officiers qui accompagnaient Nabuchodonosor lorsqu'il prit Jérusalem, Jr 39,3.13 nomme un certain Sereser qui était Rab-Mag, c'est-à-dire Prince ou Chef des Mages.

La religion de Zarathustra offrait d'intéressants points de contact avec les croyances mosaïques et plus concrètement avec l'espérance messianique de l'Ancien Testament. Zarathustra avait enseigné l'exis-

11. *Adv. Marcion* 3,13 (P.L., 2, 367). Cf. *Adv. Jud.* 9 (P.L., 2, 659).

12. Cf. H. VINCENT et F.-M. ABEL, *Bethléem, le sanctuaire de la Nativité*, Paris, Gabalda, 1914, p. 128.

tence de deux principes éternels (Ahura Mazda, principe du bien, et Anra Mainyu, principe du mal) entre lesquels il voyait une lutte perpétuelle pour la domination du monde, lutte qui devait s'achever par la victoire définitive du bien sur le mal. Cette victoire serait due surtout à l'aide d'un Allié — *saushyant* — qui serait la « vérité incarnée » et qui devait naître d'une vierge « qu'aucun homme n'aurait approchée ».

Cette idée d'Allié est, certes, postérieure à Zarathustra qui vécut au VI^e siècle avant le Christ. Elle peut donc être la conséquence de l'influence des espérances et des idées religieuses du peuple juif lors de sa captivité à Babylone. Mais, même dans l'hypothèse moins probable où ce concept — reste de la révélation primitive — serait antérieur aux relations avec les Juifs, l'attente de cet Allié aurait pu s'identifier avec les espérances messianiques. Dès lors, on se serait fait à l'idée que le Messie-Allié serait un roi des Juifs.

Le roi des juifs

« Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? » (v. 2). Cette question que les mages d'Orient allaient répétant dans les rues étroites de Jérusalem, devait sonner aux oreilles des Juifs qui l'entendaient comme un cruel sarcasme. Mais on comprend qu'elle troubla le soupçonneux Hérode.

Pourtant, le fait qu'ils annonçaient se trouvait au cœur de cette espérance du peuple hébreu, qui était déjà amplement répandue en dehors des frontières géographiques de la Palestine. Les Livres Saints, traduits en grec deux siècles avant le Christ, avaient diffusé dans le monde entier l'espérance d'un roi qui devait venir de Judée. Les historiens romains de la guerre des Juifs de 70 signalent comme cause principale du fanatisme des combattants judéens, leur foi aveugle dans leurs prophéties. Eux-mêmes y croient, mais ils pensent qu'elles ont été accomplies par Vespasien et Titus.

Tacite écrit :

Beaucoup étaient persuadés de ce qui était dit dans les livres anciens des prêtres, à savoir qu'en ce temps l'Orient devait exercer la suprématie, et que des hommes, venus de Judée, devaient dominer le monde. Ces oracles désignaient Vespasien et Titus. Mais le vulgaire, suivant en cela l'habituelle convoitise humaine, interprétant en sa faveur cette félicité promise, ne se laissait pas persuader de la vérité, pas même par la preuve de ses adversités¹³.

13. *Hist.* 5,13.

Et Suétone disait de son côté :

Dans tout l'Orient s'était répandue une ancienne croyance d'après laquelle des hommes venus de Judée domineraient le monde. Les Juifs, interprétant en leur faveur cet oracle, qui en réalité se réfère à l'empereur romain (Vespasien), se révoltèrent¹⁴.

La question des mages est exactement dans la ligne de cette croyance répandue dans tout l'Orient.

L'étoile

C'est l'élément prodigieux du récit. Les mages se sont mis en route parce qu'ils ont « vu son astre se lever » (v. 2).

Il faut rejeter absolument toute identification entre cette étoile et un phénomène naturel quelconque. Ni la conjonction de Jupiter et de Saturne, quoi qu'en pense Kepler¹⁵, ni l'apparition d'une comète ne s'accrochent avec le récit de Mt. C'est une étoile qu'ils ont vue en Orient, mais qui ensuite ne se montra plus jusqu'à Jérusalem. Une étoile qui, de Jérusalem à Bethléem, se déplaçait au fur et à mesure qu'ils cheminaient, et qui finalement s'arrêta sur la maison où était l'Enfant (v. 9). Si l'on admet l'historicité rigoureuse de Mt jusque dans ses détails, il faut nécessairement admettre le caractère préternaturel de cette étoile.

Si, par contre, on admet avec certains, — et sans préjudice d'un jugement définitif de l'Eglise, — qu'on est en présence d'un élément midrashique introduit avec une intention pédagogique, seule la connaissance de cette intention de l'auteur peut amener à une exacte interprétation théologique du texte. Dans tous les cas, l'étude de cet élément du récit est de la plus grande importance.

D'emblée il faut dire que l'étoile des mages n'a rien à voir avec l'image littéraire de la lumière qui resplendit dans la maison où est né un héros. Il ne s'agit donc pas du même phénomène que celui qui aurait accompagné la naissance de Moïse¹⁶. On ne peut davantage rapprocher ce fait, des 48 augmentations de lumière qu'on remarqua dans le soleil le jour où naquit Isaac¹⁷, et moins encore des phénomènes lumineux qui accompagnent habituellement les apparitions angéliques et les théophanies. Enfin, on ne peut songer

14. *Vespas.*, 4. L'historien et prêtre juif Flavius-Josèphe s'exprime en termes identiques ou presque (*B.J.*, 6, 5,4).

15. *Opera omnia*, Francfort, 1858, vi, 346.

16. Cf. *Sota* 12; *Rabbah Ex.*, etc.

17. Cf. *Pesiqtha Rabbathi* 42. Le logion est attribué à Rabbi Chanina ben Levi : « Le jour où naquit Isaac, Dieu augmenta 48 fois la lumière du soleil par rapport à la lumière normale ».

ici aux présages astronomiques qui motivèrent les décisions drastiques contre les enfants de Rome, ainsi qu'en témoigne Suétone¹⁸.

Il est naturel, par contre, que certains aient identifié l'étoile des mages avec la lumière messianique annoncée par Isaïe :

Le peuple qui marchait dans les ténèbres

a vu une grande lumière;

sur les habitants du sombre pays

une lumière a resplendi...

Car un enfant nous est né,

un fils nous a été donné,

il a reçu l'empire sur les épaules (Is 9,1,5; cf. 60,1-6 : épître de [ce jour]).

Il est évident que dans ce texte il s'agit d'une lumière métaphorique. Le thème messianique de la lumière, qui remplit la littérature de l'Ancien Testament, tant canonique qu'extra-biblique, joue un rôle important dans les deux récits évangéliques de l'enfance du Christ. Mais cette lumière s'y identifie toujours avec le Messie.

En d'autres termes, l'étoile de Jacob prophétisée par Balaam apparaît toujours personnifiée. Elle n'est jamais un phénomène atmosphérique, comme dans le cas des Mages. Rabbi Aqiba applique le texte de Nb 24,17 à Bar Koseba¹⁹. Le *Testament des douze patriarches*, en deux occasions, voit dans l'astre dont il est parlé dans Nb — c'est une étoile, bien qu'on la compare au soleil — la personne même du Messie²⁰. Pour les moines de Qumrân, c'est le Maître de la Justice qui accomplit la prophétie de Balaam²¹.

18. Cf. chap. 94 de la *Vita Augustini* et chap. 36 de la *Vita Neronis*. Egalement notre étude *Los evangelios de la infancia y las infancias de los héroes*, dans *Estudios bíblicos* 16 (1957), pp. 5-36, spécialement pp. 22-28.

19. *Taanit* 4, 2, 67d.

20. On lit dans *Test. Levi* 18,3 : quand Dieu suscitera le nouveau prêtre « *orietur astrum ipsius in caelo, sicut rex, illuminans lumen cognitionis in sole diei; et magnificabitur in orbe terrarum usque ad adsumptionem ipsius. Ipse resplendet sicut sol in terra et tollet omnes tenebras quae sub caelo sunt, et erit pax in omni terra* » (*P.G.* 2, 1067).

Egalement dans *Test. Juda* 24,1 : « *Et post haec orietur nobis astrum ex Jacob in pace, et exsurgat homo ex semine meo, ut sol justitiae ambulans cum filiis hominum in mansuetudine... Tunc resplendet sceptrum regni mei et a radice vestra nascetur propago; et in eo ascendet virga justitiae gentibus* » (*P.G.* 2, 1083).

21. Le *Document de Damas* découvert à Qumrân, col. vii, lignes 18-21, dit : « L'étoile est celui qui étudie la Loi qui est venue de Damas, suivant ce qui est écrit: *Il se lèvera de Jacob une étoile, il surgira un sceptre d'Israël*. Le sceptre est le principe de toute la congrégation; et au moment de son apparition il réduira en miettes tous les fils de destruction ». Etoile et sceptre sont distincts ici. Il semble que le sceptre soit le Messie d'Israël.

Nous pensons pourtant qu'il y a une relation entre l'épisode de l'étoile et la prophétie de Balaam.

Les fameuses prophéties (Nb 22,1—24,25) de ce devin d'Orient, appelé par le roi de Moab pour maudire Israël²², ne peuvent se comprendre que compte tenu du genre littéraire propre aux augures, où les événements futurs sont décrits avec des termes astrologiques tirés de l'observation du Zodiaque. La parenté est évidente avec les bénédictions de Jacob (Gn 49), appartenant elles aussi à la littérature astrologique des augures²³.

La malédiction que Jacob adresse à Ruben commence par des paroles qui font penser à *Aquarius*, dont le nom babylonien *gu-la* signifie géant, et qu'on représentait avec un tonneau d'où sortaient deux grands jets d'eau : « Tu seras mon premier-né et le fruit de la première vigueur, sommet de dignité et de force ; bouillant comme l'eau... » (Gn 49,3-4).

La bénédiction de Joseph avec ses allusions au taureau, aux flèches, à l'arc et au pouvoir du pasteur d'Israël fait songer aux constellations du *Taureau*, des *Pleiades*, et d'*Orion*.

Mais il y a surtout la bénédiction de Juda, dans sa première partie, qui nous oblige à penser à la constellation du *Lion* :

Juda est un jeune lion ;
de la proie, mon fils, tu es remonté ;
il s'est accroupi, il s'est couché comme un lion,
comme une lionne : qui le ferait lever ?
Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda
ni le bâton de chef d'entre ses pieds,
jusqu'à la venue de celui à qui il est,
à qui obéiront les peuples (Gn 49,9-10).

« Il n'y a pas le moindre doute, écrit Enciso, que ces paroles promettent à la descendance de Juda la dignité royale. Mais elle est décrite sous la figure de la constellation du *Lion*. L'uranographie assyrienne connaissait cette constellation sous le nom de *Ur-gu-la* qui signifie lionne ; et au nord de celle-ci il y a un autre signe qu'on a appelé *Leo minor* et qui en assyrien se nommait *Ur-mah* ou lion. La position suivant laquelle l'animal apparaît dans la constellation a inspiré l'expression : assis comme un lion et une lionne. Et peut-être que c'est la position plus élevée du *Leo minor* qui est à l'origine de la formule : 'petit du lion, Juda, tu échappes à la capture, mon

22. « Balaq me fit venir d'Aram, le roi de Moab, des monts de Qødem » (Nb 23,7).

23. Cf. ENCISO VIANA, *La estrella de Jesús*, dans *Por los senderos de la Biblia*. Madrid-Buenos Aires (Editions Studium), 1957, t. II, pp. 155-160. Cela revient à dire que le caractère révélé des deux prophéties n'est pas incompatible avec leur expression littéraire en images tirées de l'astrologie.

filis'. Dans la poitrine du Lion il y a une étoile *Regulus*, que les anciens nommaient déjà le roi. C'est à quoi peut faire allusion le sceptre ou bâton royal que Juda, assis, tiendrait entre ses pieds²⁴. »

Dans les prophéties de Balaam se trouvent réunis les trois augures de Jacob à Ruben, à Joseph et à Juda avec leurs motifs astraux : le roi, le sceptre, le taureau, le lion, les tonneaux d'eau, les flèches :

Yahvé son Dieu est avec lui ;
chez lui retentit l'acclamation royale.
Dieu le fait sortir d'Égypte,
Il est pour lui comme des cornes de buffle...
Voici qu'un peuple se dresse comme une lionne,
qu'il surgit comme un lion :
il ne se couche pas qu'il n'ait dévoré sa proie
et bu le sang de ceux qu'il a tués (Nb 23,21-22.24).

Il s'est accroupi, il s'est couché,
comme un lion, comme une lionne :
qui le fera lever ? (Nb 24,9).

Je le vois, — mais non pour maintenant,
je l'aperçois, — mais non de près :
Un astre issu de Jacob devient chef,
un sceptre se lève, issu d'Israël.
Il frappe les tempes de Moab... (Nb 24,17)²⁵.

De ce qui vient d'être dit, il ressort que les bénédictions de Jacob et les vaticinations de Balaam appartiennent au même genre littéraire : les augures en rapport avec le zodiaque. Mais dans la pensée astrologique orientale, royauté et étoile vont de pair dans la constellation du lion, et plus précisément l'étoile qui brille dans la poitrine de celui-là, celle qui est connue sous le nom de *Regulus*. Cela expliquerait pourquoi les mages — qui, par ailleurs, connaissent peut-être les prédictions de Jacob et de Balaam — parlent tout naturellement, comme d'une chose bien connue, de l'étoile du roi des Juifs.

L'épisode des mages nous offre une preuve de plus de la condescendance providentielle de Dieu qui s'accommode aux dispositions

24. *Op. cit.*, p. 157.

25. Lion, sceptre et étoile se retrouvent dans l'imagerie symbolique de l'Apocalypse : « Il a remporté la victoire, le Lion de la tribu de Juda, le rejeton de David » (5,5). - « Le vainqueur, celui qui restera fidèle à mon service jusqu'à la fin, je lui donnerai pouvoir sur les nations ; c'est avec un sceptre de fer qu'il les mènera comme on fracasse des vases d'argile ! Ainsi moi-même j'ai reçu ce pouvoir de mon Père. Et je lui donnerai l'Étoile du matin » (2,26-28).

particuliers de ceux qu'il veut sauver. Aux bergers, gens simples et tout prêts à accepter sans difficulté le surnaturel, Il envoie quelques anges pour leur annoncer la naissance de Jésus. Il invite les rabbins de Jérusalem, attachés à la lettre de la Loi, à se pencher sur les prophéties qui parlent de son avènement, et cela à l'occasion de la question posée par les mages. Il éveille la conscience d'Hérode indifférent aux questions religieuses, mais sensible aux dangers de perdre son royaume, en lui faisant connaître la nouvelle alarmante pour lui, de la naissance d'un roi des Juifs en dehors de son palais. Enfin, pour les mages qui attendaient la venue d'un Messie-Allié, dont la vie était, dans leur idée, associée aux cours d'une étoile, Il produit ce phénomène extraordinaire dont les hommes de science chercheront en vain à découvrir la nature. En effet il n'est pas objet des lois arides et inflexibles de l'astronomie, mais il relève uniquement de la loi ineffable et divine de son Amour condescendant.

De l'or, de l'encens et de la myrrhe

L'épisode des mages s'achève avec l'hommage qu'ils rendent à l'Enfant : *Ils virent l'Enfant avec Marie sa mère* (v. 11). Il est curieux que les livres sacrés (Gn 3,15 ; Is 7 ; Mi 5) comme les légendes rabbiniques relatives à la naissance du Messie, limitent leur attention à sa mère, passant sous silence le père. M.-J. Lagrange souligne²⁶ : « Cependant il serait forcé d'en conclure à une naissance virginale. Le judaïsme était embarrassé pour nommer le père du Messie ; il était plus facile de laisser dans la pénombre sa mère dont la généalogie pouvait paraître moins importante ».

Et tombant à genoux, (ils) se prosternèrent devant lui ; puis, ouvrant leurs cassettes, ils lui offrirent en présent de l'or, de l'encens et de la myrrhe (v. 11).

On se souvient en Israël de la visite fastueuse de la reine de Saba au roi Salomon et de la somptuosité de ses présents :

Elle apporta à Jérusalem de très grandes richesses, des chameaux chargés d'aromates, d'or en énorme quantité et de pierres précieuses... Elle donna au roi cent vingt talents d'or, une grande quantité d'aromates et des pierres précieuses ; la reine de Saba avait apporté au roi Salomon une abondance d'aromates telle qu'il n'en vint plus jamais de pareille (1 R 10,2.10 ; cf. 2 Ch 9,1.9).

26. *Le messianisme chez les Juifs*. Paris, 1909, p. 223.

Cette magnificence passée apparaît comme un présage de l'ère messianique. Mieux encore que la Jérusalem de Salomon, la Jérusalem messianique verra affluer vers elle les richesses des nations, spécialement celles du pays de Saba :

Tous ceux de Saba viendront,
ils apporteront de l'or et de l'encens
et publieront les louanges de Yahvé (Is 60,6).

Convergeant vers Jérusalem, ces richesses y seront apportées en hommage au souverain messianique, nouveau Salomon, dépassant de loin la gloire de son ancêtre :

Les rois de Tarsis et des îles offriront des présents,
les rois de Sheba et de Saba lui présenteront des dons ;
oui, tous les rois se prosterneront devant lui,
toutes les nations le serviront...
Il vivra, et on lui donnera de l'or de Sheba (Ps 72,10-11.15).

Il n'est pas douteux qu'avec sa théologie allusive, Matthieu voit, dans l'offrande des mages, l'accomplissement des prophéties messianiques. A ce point de vue, le détail des présents a moins d'importance que leur portée significative. Le livre des Rois parle d'aromates, d'or et de pierres précieuses ; Isaïe, d'or et d'encens ; Matthieu, d'or, d'encens et de myrrhe.

Cette myrrhe fait penser à celle que Nicodème emploiera pour embaumer le corps de Jésus (Jn 19,39). D'où l'explication symbolique traditionnelle, qu'on trouve déjà chez saint Irénée²⁷ et que résume laconiquement Juvencus dans son fameux verset :

Thus, aurum, myrrham, regique, hominique Deoque dona ferunt.

Héritiers de ces premiers Gentils, appelés à adorer le Messie nouvellement né, nous ne devons pas nous contenter de reconnaître froidement son titre de Messie. Notre adoration doit s'accompagner de l'offrande généreuse de tout notre être.

27. *Adv. haer.* 3,9,2, dans *P.G.*, 7, 870.



CONDUIS-MOI, DOUCE LUMIÈRE

Conduis-moi, douce Lumière,
 A travers les ténèbres qui m'encerclent.
 Conduis-moi, Toi, toujours plus avant !
 La nuit est d'encre
 Et je suis loin de la maison.
 Conduis-moi, Toi, toujours plus avant !

Garde mes pas : je ne demande pas à voir déjà
 Ce qu'on doit voir là-bas : un seul pas à la fois
 C'est bien assez pour moi.
 Je n'ai pas toujours été ainsi
 Et je n'ai pas toujours prié
 Pour que Tu me conduises, Toi, toujours plus avant.
 J'aimerais choisir et voir mon sentier ; mais maintenant :
 Conduis-moi, Toi, toujours plus avant !

Si longuement ta puissance m'a béni :
 Sûrement elle saura encore
 Me conduire toujours plus avant
 Par la lande et par le marécage,
 Sur le rocher abrupt et le flot du torrent
 Jusqu'à ce que la nuit s'en soit allée...

Conduis-moi, douce Lumière,
 Conduis-moi, Toi, toujours plus avant !

NEWMAN ¹

Baptême du Seigneur

Première lecture : Is 42,1-4.6-7

Deuxième lecture : Ac 10,34-38

Evangile : Année A : Mt 3,13-17

Année B : Mc 1,6b-11

Année C : Lc 3,15-16.21-22

1. J.-H. NEWMAN : *Méditations et prières* (trad. M.-A. PERATE, Paris, 1925).

« Voici mon serviteur »

Is 42,1-4.6-7

PAR FRANCO FESTORAZZI

Un parallèle entre le début de ce texte d'Isaïe et les récits du baptême de Jésus invite d'emblée à une compréhension plus profonde de l'oracle prophétique :

Is 42,1-2a

Voici mon serviteur
que je soutiens,
mon élu,
que préfère mon âme.
J'ai mis sur lui mon esprit.

Mc 1,9-11 par

Tu es mon Fils (serviteur ?)
bien-aimé (élu ?),
tu as toute ma faveur.
Il vit l'Esprit descendre sur lui.

En même temps, par cette étude, nous chercherons à préparer une meilleure compréhension des textes évangéliques. On a ici un exemple intéressant de réflexion prophétique sur l'histoire du salut, considérée dans le développement des expériences de la foi. Au centre de celle-ci, selon la perspective du N.T., c'est l'amour du Père qui agit par la médiation du Christ dans l'Esprit Saint.

Problème littéraire et contexte historique

Is 42 est le premier des quatre poèmes (cf. 49,1-6 ; 50,4-9 ; 52,13—53,12), qui constituent le livret du « Serviteur de Yahvé »¹. Du point de vue littéraire, les problèmes principaux concernent l'extension de ces passages (nombre de versets ; éventuellement autres textes du Deutéro-Isaïe) et leur relation avec Is 40—55.

1. Voir H. CAZELLES, *Les poèmes du Serviteur. Leur place, leur structure, leur théologie*, dans R.S.R., 43 (1955), pp. 5-55 ; V. DE LEEUW, *De Ebed Jahweh-Profeet*, Assen, 1956 ; J. COPPENS, *Les origines littéraires des poèmes du Serviteur de Yahvé*, dans *Biblica*, 40 (1959), pp. 5-15 ; *Le Serviteur de Yahvé. Vers la solution d'une énigme*, dans *Sacra pagina* I, Paris-Gembloux, 1959, pp. 434-454.

Nous retenons comme plus probable l'opinion selon laquelle le « livret du Serviteur de Yahvé » se limite aux textes cités ci-dessus ; nous pensons en outre que ceux-ci relèvent d'une même composition, postérieure au Deutéro-Isaïe.

On distingue en effet deux couches dans le Deutéro-Isaïe, dont il convient de préciser le contenu et le contexte rédactionnel.

a) Le « livre de la Consolation »

Le titre se justifie en partie par le ton général d'espérance, qui s'affirme dès le début et constitue la trame de ce message prophétique datant de l'exil de Babylone. Il s'agit toutefois d'une expérience particulière du Dieu vivant, nouvelle pour Israël. Comme dans la première partie d'Isaïe, Dieu est le Seigneur de l'histoire, le « Saint d'Israël » : le passé et le futur sont entre ses mains². Tous les hommes doivent reconnaître ce domaine universel ; ce qui explique les altercations avec les nations étrangères et leurs divinités impuissantes (41,21-29 ; 43,8-13 ; 46,6-8). Israël a ici encore un rôle particulier à jouer, parce que Dieu l'a choisi comme son serviteur (41,8) ; ce peuple doit donc se purifier de ses infidélités (48,1ss).

Or, au grand scandale de beaucoup d'Hébreux, voilà que Dieu présente un roi païen, Cyrus, comme instrument de la libération. La forme de débat donnée aux oracles qui le concernent, témoigne de l'opposition que cette idée suscite parmi les exilés (48,3-11). Et pourtant, le dessein de Dieu, mystérieux et inaccessible (40,12ss) se réalisera par l'intermédiaire de ce roi venu de l'Orient (41,2 ; du Nord : 41,25) : Cyrus devient alors l'oint de Dieu (45,1ss), son pasteur (44,28), l'ami de Yahvé (48,14), envoyé pour libérer Israël, le serviteur bien-aimé.

b) Le « livret du Serviteur de Yahvé »

Le contexte de ces poèmes est très différent : il ne s'agit plus de ramener le peuple exilé en Palestine (« c'est trop peu » pour le Serviteur de Yahvé : 49,6). La mission du Serviteur consiste au contraire à réaliser un salut universel, obtenu grâce à sa révélation qui culmine dans la souffrance et la mort pour le faire parvenir à la gloire. En Is 49,3, Dieu désigne Israël comme son Serviteur, mais c'est un Israël transfiguré, purifié par l'expérience de l'exil, idéalisé, qui devient dès lors un instrument dans la main de Dieu pour remplir une mission nouvelle en vue de sauver le peuple de Dieu et toute l'humanité qui doit en faire partie.

L'origine de ce message se situe donc mieux à l'époque de la crise d'après l'exil. Le retour d'Israël, bien qu'il fût célébré comme un

2. Cf. A. SCHOORS, *Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles deutéro-isaïens*, dans *E.Th.L.*, 40 (1964), pp. 19-47.

nouvel exode (43,18ss), avait été en fait une désillusion. Une espérance nouvelle naît alors, qui s'exprime avec une telle force qu'on a l'impression de vivre une période de rupture en quête d'un avenir idéal.

B) Signification originare d'Is 42,1-4.5-9

A notre avis, ces deux passages (vv. 1-4.5-9) font partie des deux collections mentionnées plus haut. En d'autres termes, le premier poème du « livret du Serviteur de Yahvé » se limite à Is 42,1-4.

L'introduction prophétique du v. 5 (« Ainsi parle Yahvé Dieu ») marque le début d'une unité littéraire dont elle constitue un prologue hymnique, bien dans le style du Deutéro-Isaïe. Ces vv. 5-9 comportent une série de parallèles significatifs avec les textes qui concernent Cyrus³. Il faut donc en conclure que nous avons ici aussi une description de la mission particulière du roi de Syrie. Partant de cette hypothèse, nous présenterons l'exégèse séparée des deux textes en les replaçant dans leur contexte historique.

a) Is 42,5-9

Pour comprendre les vv. 6-7, et surtout comment Cyrus peut être dit « alliance du peuple », « lumière des nations » (v. 6), il faut tenir compte du texte entier.

Dieu se présente comme le Seigneur : c'est lui — et non point, de toute évidence, les idoles impuissantes — qui dirige « les événements passés » et les « choses nouvelles » (v. 9). Il agit ainsi, parce qu'il est Yahvé (v. 8).

Les « événements nouveaux » à venir relèvent de l'activité libératrice de Cyrus, qui est évoquée au moyen d'images décrivant avec réalisme la condition misérable des exilés (v. 7). C'est dans cette perspective qu'il faut replacer les expressions du v. 6 : Cyrus est « alliance du peuple » et « lumière des nations », précisément parce qu'il intervient en libérant les exilés (cf. 49,8). En effet, grâce à cette libération, Dieu réalise une nouvelle étape du salut, une nouvelle alliance, que Cyrus inaugure concrètement. Ce nouvel ordre de choses devient un signe pour les peuples ; aussi l'action de Cyrus est-elle dite « lumière des nations ».

b) Is 42,1-4

Israël rénové et purifié est le nouveau Serviteur de Yahvé, son « élu », en qui il se complaît (v. 1). La dernière expression mise à

3. Cf. par ex. Is 45,1.4.13 ; 48,14ss ; etc. Voir A. VACCARI, *I carmi del « Servo di Jahve »*. *Ultime risonanze e discussioni*, dans *Miscellanea biblica*, II, Roma, 1934, pp. 221-223.

part, nous retrouvons les termes qui décrivaient Israël en exil (41,8). Ce qu'il y a de nouveau, c'est la mission particulière du Serviteur, opérée par Yahvé (« que je soutiens ») au moyen de son esprit : « Il proclamera le droit aux nations » (v. 4b).

La physionomie du serviteur et sa mission correspondent à celles d'un prophète. L'élection (Jr 1,5 ; 23,21), le don de l'Esprit (Os 9,7 ; 2 R 2,9ss), la fermeté et la constance (vv. 3-4), en même temps que la discrétion et la patience avec lesquelles il s'acquitte de sa tâche, autant de traits qui caractérisent le prophète. Toutefois — cela ne se déduit clairement que des autres poèmes — l'objet et les destinataires de la mission du Serviteur dépassent la sphère d'action habituelle des prophètes.

Il semble relativement facile de découvrir l'extension universelle de sa mission : les nations (v. 1b) ; la terre, les îles, c'est-à-dire les territoires païens (v. 4). Il est plus difficile de connaître l'objet de sa mission. Les termes *mishpat* (droit : vv. 1b.3b.4a) et *torah* (instruction-loi : v. 4b) sont susceptibles d'interprétations diverses. A notre avis, tous deux gardent en quelque manière leur signification historique (référence à la Loi, don de Dieu au Sinai), mais en soulignant l'aspect d'Alliance (signe de l'Alliance avec Dieu) ; ils expriment dès lors ce rapport caractéristique avec le Dieu vivant, qui se manifeste dans l'expérience vécue de la religion historique d'Israël.

Il faut parcourir tous les chants pour comprendre le sens ultime de la mission d'Israël. Celui-ci sait que le salut vient du Seigneur ; auprès de Yahvé se trouve effectivement son « droit » (*mishpat* : 49,4), et ce dernier se réalise grâce à la « justice » salvifique (*sdq* : 50,8) de Dieu. Aussi la vie du Serviteur de Yahvé est-elle un signe efficace de la présence salvifique de Dieu au milieu d'Israël, laquelle lui fait surmonter victorieusement, par la glorification définitive, l'épreuve temporaire de la souffrance et de la mort (52,13ss).

Il devient dès lors plus aisé — même en se limitant à Is 42,1-4 — de comprendre comment Israël exerce sa mission de salut auprès des autres peuples : non pas tant comme un prophète qui apporte un message verbal, mais plutôt comme « signe », comme révélation vivante de la puissance salvifique de Yahvé. En lui, et surtout par lui s'accomplit l'événement du salut, qui met en branle les peuples et devient germe de rédemption pour l'humanité⁴.

Signification rédactionnelle d'Is 42,1-7

Bien que la rédaction finale du texte laisse encore voir jusqu'à un certain point les deux couches qui le composent, l'insertion du « livret du Serviteur de Yahvé » dans le « livre de la Consolation »

4. Cf. J. COPPENS, *art. cit.*, pp. 441ss.

a été faite par une main habile qui a su unir harmonieusement et avec art les deux compositions. Cela permet de comprendre les objections de certains exégètes contre l'hypothèse que nous avons proposée.

Nous pouvons maintenant interpréter toute notre péricope dans l'état de sa rédaction actuelle. L'entreprise libératrice de Cyrus n'a produit cette transformation extraordinaire, qu'attendait Israël, ni au sein du peuple, ni davantage au profit des nations. Le retour d'exil a été partiel et n'est peut-être pas achevé. Du reste, c'est moins le retour physique en Palestine (49,6ab) qu'un retour spirituel (v. 7) qui doit intéresser l'Israël purifié. Alors vraiment s'instaurera une nouvelle Alliance du peuple de Dieu, et celle-ci deviendra un signe de salut pour tous les peuples (v. 6 = 49,6cd).

Telle est donc la mission du Serviteur de Yahvé : opérer cette rénovation extraordinaire en se présentant lui-même comme le type idéal des rapports avec le Dieu vivant (vv. 1-4).

Qui est le Serviteur de Yahvé ? A cette question l'exégèse a donné les réponses les plus diverses. La description que nous avons donnée fait apparaître une piste de solution qui nous semble la plus probable. Il s'agit d'une figure aux contours assez vagues, qui oscillent entre le sens collectif et la personnalisation prononcée des 3^e et 4^e poèmes.

Le Serviteur est explicitement identifié à Israël (49,3), mais ce n'est qu'une partie d'Israël qui a mission de sauver tout le peuple (49,5). Isaïe, comme les autres prophètes contemporains, connaît bien la doctrine du « reste » d'Israël. Le Serviteur de Yahvé, dans cette direction, en représente l'apogée : il est le « reste » purifié et idéalisé.

Il s'identifie avec les justes d'Israël (53,11)⁶ dont l'histoire a offert quelques modèles, en particulier Jérémie ; le Serviteur de Yahvé en est cependant une transfiguration.

Voilà pourquoi, outre la tension entre le sens collectif et le sens individuel, on trouve aussi une idéalisation du temps présent, projetée vers l'avenir. En d'autres termes, le Serviteur de Yahvé, dans tout le « livret » qui le concerne, ne se sépare jamais complètement de l'Israël historique, tout en ayant sans cesse tendance à le dépasser.

5. Le texte cité est un des indices du rapport qui existe entre le thème du Serviteur de Yahvé et celui du juste souffrant. L'étude de cette relation s'avère très utile pour comprendre la physionomie du Christ, spécialement dans les récits de la Passion. Voir X. LÉON-DUFOUR, *Passion*, dans *Dict. de la Bible Suppl.*, VI (1960), 1429s.

Conclusion

Cette présentation du texte est ouverte à la lumière de la révélation chrétienne.

Is 42,1-4 correspond bien au premier stade de la révélation baptismale : celle probablement qu'a comprise Jean-Baptiste, et dont il est témoin (Jn 1,29-34)⁶. A ce stade, le Christ se présente comme le Serviteur de Yahvé, parce qu'il révèle le Père et son dessein de salut qui établit de nouveaux rapports avec les hommes (l'authentique religion chrétienne).

La dimension collective du thème n'a pas moins d'importance : l'Eglise continue la mission d'Israël (qui passe par l'expérience du Christ), comme signe du salut pour les nations.

LA ROUTE DE L'ESPRIT

C'est pour nous que le Christ a été baptisé, lorsqu'il a rempli notre baptême de lumière, de vie, de sainteté, et qu'il s'est fait la route de la venue de l'Esprit sur nous, car l'Esprit est venu vers lui comme sur les prémices de notre race, afin de passer aussi sur ceux qui sont de la même race lorsqu'ils sont rendus parfaits par le baptême.

SÈVÈRE D'ANTIOCHE⁷

6. Cf. M.-E. BOISMARD, *Du baptême à Cana (Jean 1,19-2,11)*, Paris, 1956, pp. 43-69 ; I. DE LA POTTERIE, *Ecco l'Agnello di Dio*, dans *B.O.*, I (1959), pp. 161-169.

7. Sévère d'Antioche : évêque d'Antioche au début du VI^e siècle. - *Homélie sur l'Épiphanie*, dans *Patr. Or.* 23, p. 36.

Dieu l'a oint d'Esprit Saint

Ac 10,34-38

PAR JACQUES DUPONT

Comme les deux discours de Pierre au peuple de Jérusalem (Ac 2, 14-40 ; 3,12-26) et ses deux discours devant le Sanhédrin (4,8-12 ; 5,29-32), comme aussi la prédication de Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie (13,26-41), le discours de Pierre chez le centurion de Césarée (10,34-43) consiste essentiellement en une proclamation de la résurrection de Jésus : non seulement du fait, mais de la signification qu'il a pour le salut des hommes.

Ces six discours sont construits sur le même canevas, dont on trouve d'ailleurs l'ébauche au chap. 24 de l'évangile de Luc. Un exorde assure le rattachement du discours à la situation dans laquelle il est prononcé : au chap. 10, ce rôle revient aux vv. 34-35. Un rappel du ministère terrestre de Jésus (ici, vv. 36-38) sert d'introduction à la proclamation de l'événement pascal (vv. 39-42), dont la portée est ensuite éclairée par les Ecritures (très bref ici : v. 43a). On termine par la promesse de la rémission des péchés en faveur de ceux qui accueillent le message (v. 43b)¹.

La péripécie que nous avons à commenter se limite donc aux préliminaires d'un discours centré sur le message pascal : elle n'en retient que l'exorde de circonstance et ce que Pierre dit du ministère terrestre de Jésus. Le choix de ces versets pour la commémoration du baptême de Jésus est manifestement lié aux mots du v. 38 : « *Comment Dieu l'a oint d'Esprit Saint et de puissance* », où l'on a reconnu une allusion à ce baptême.

I. DIEU EST IMPARTIAL (vv. 34-35)

Les premiers mots de Pierre traduisent la leçon qui se dégage du récit précédent. Le cas de Corneille illustre un enseignement qui est d'abord présenté de manière négative : « *Dieu ne fait pas acception*

1. Pour plus d'explications, voir notre étude d'ensemble sur *Les discours de saint Pierre dans les Actes des Apôtres*, dans *Journées Bibliques de Louvain 1968* (recueil dédié à la mémoire de L. Cerfaux).

de personne » (v. 34), puis sous forme positive : « *En toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable* » (v. 35).

1. Dieu ne fait pas acception de personne (v. 34)

Notons d'abord que la formule² traduit une doctrine traditionnelle. Paul la rappelle à propos de ceux qui détiennent l'autorité dans l'Eglise (Ga 2,6), à propos de la différence de condition des maîtres et des esclaves (Col 3,25 ; Ep 6,9) et de la distinction entre Juifs et Gentils : « *Gloire, honneur et paix pour quiconque pratique le bien, pour le Juif d'abord, pour le Grec ensuite ; car devant Dieu il n'y a pas acception de personne* » (Rm 2,10-11). Pierre rappelle aux chrétiens qu'ils « *invoquent comme Père celui qui, sans acception de personne, juge chacun selon son œuvre* » (1 P 1,17).

L'expression caractérise d'abord l'impartialité qu'on attend d'un juge. 1 Ch 19,7 rappelle aux juges qu'ils doivent craindre le Seigneur, « *car il n'y a pas d'injustice auprès du Seigneur notre Dieu, ni pour faire acception de personne, ni pour accepter de présents* ». L'expression fait image en hébreu ; elle décrit le geste de celui qui « *lève le visage* » de quelqu'un, qui a égard au visage, à l'apparence, à la condition extérieure.

Se trouvant devant Eliab, le fils aîné de Jessé, Samuel reçoit l'avertissement : « *Ne considère pas son aspect et la hauteur de sa taille, car je l'ai écarté. Dieu ne regarde pas comme l'homme ; car l'homme regarde le visage, mais Dieu regarde le cœur* » (1 S 16,7). Le mot abstrait « *personne* » rend mal le sens concret de *prosôpon*, qui indique le visage. Disant, à propos de Corneille, que « *Dieu ne fait pas acception de personne* », Pierre reprend la même idée en 15,8 en précisant : « *Dieu qui connaît les cœurs* ». Voilà pourquoi Dieu juge impartialement : sans s'arrêter aux apparences, il voit le fond du cœur.

La justice impartiale n'est pas neutralité égalitaire. Ayant à assurer son bon droit à chacun, elle se doit de protéger d'une manière toute particulière les faibles dont le bon droit est toujours menacé. C'est ce que rappelle Dt 10,17-18, le texte auquel Pierre se réfère peut-être plus directement : « *Le Seigneur votre Dieu est... le Dieu grand, puissant et redoutable, qui ne fait point acception de personne et n'accepte pas de dons, qui fait justice à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve ; il aime l'étranger et lui donne pain et vêtement* ». Notons cette situation privilégiée de l'étranger, le *gér* (*pro-*

2. Cf. E. LOHSE, art. *prosôpolêmptia*, *Theol. Wörterb. zum N.T.*, VI (1959), pp. 780s. Nous n'avons pas trouvé très éclairante l'hypothèse de C. PERROT, *La lecture synagogale d'Exode XXI,1—XXII,23 et son influence sur la littérature néotestamentaire*, dans *A la rencontre de Dieu. Méorial Albert Gelin* (Bibl. de la Fac. Cath. de Lyon, 8), Le Puy, 1961, pp. 223-239 (236s).

42
 sélytos) ³. Établi à demeure dans la terre d'Israël sans appartenir au peuple hébreu, il n'a pas de protecteur naturel. Le Dieu d'Israël se chargera donc de sa protection. De son côté, cet homme s'associera généralement, dans une mesure variable, au culte du Dieu dont il est l'hôte.

À la fin de la période juive les termes subiront un changement de sens très significatif : on réservera l'appellation de *gér*, ou « prosélyte », aux étrangers qui se sont convertis au judaïsme en acceptant la circoncision et les observances légales. Dans cette acception nouvelle, Corneille n'est plus un « étranger » favorisé de la protection divine garantie par le Deutéronome. La perspective de Pierre dans le discours de Césarée lui fait retrouver l'attitude du législateur pré-exilique, qui est aussi celle des prophètes.

2. Qui est agréable à Dieu? (v. 35)

L'originalité du v. 35 vient de son emploi de l'adjectif « agréable » (*dektos*) ⁴. Ses résonances sont typiquement cultuelles, disons même rituelles. A la question de savoir comment on peut se rendre agréable à Dieu, le Lévitique répond : en offrant en sacrifice un animal qui n'ait aucun défaut (cf. 1,3 ; 19,5 ; 22,18-29). Seule une victime irréprochable peut plaire à Dieu et lui rendre agréable celui qui l'offre. Peu à peu, les prophètes ont fait comprendre à Israël qu'on se rend agréable à Dieu, non par des sacrifices, mais par l'obéissance à sa volonté, par une conduite conforme à la justice (cf. Pr 11,20 ; 15,8 ; 16,7). Cette spiritualisation n'empêche nullement qu'on reste sensible aux résonances cultuelles de l'adjectif. C'est ainsi, par exemple, que Paul se dit « chargé du service sacré de l'Évangile de Dieu pour que l'oblation des Gentils, sanctifiée par l'Esprit Saint, lui soit agréable » (Rm 15,16), qu'il considère les dons des Philippiens comme « un parfum de bonne odeur, un sacrifice agréable à Dieu et qui lui plaît » (Ph 4,18) ; que Pierre parle des chrétiens comme d'un « sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus Christ » (1 P 2,5).

Qu'il faut donner à l'adjectif la même valeur en Ac 10,35, on s'en rend compte par l'expression parallèle, évidemment empruntée au vocabulaire sacrificiel, que le v. 4 prête à l'ange : « Tes prières et tes aumônes sont montées en mémorial devant Dieu » ⁵. Mieux que sa variante du v. 31 : « Ta prière a été exaucée et tes aumônes

3. Cf. K.G. KUHN, art. *prosélytos*, *Theol. Wörterb. zum N.T.*, vi, pp. 727-745.

4. Cf. W. GRUNDMANN, art. *dektos*, *Theol. Wörterb. zum N.T.*, II (1935), pp. 57-59.

5. Cf. W.C. VAN UNNIK, *De achtergrond en betekenis van Handelingen 10,4* en 35, dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 3 (1949), pp. 260-283 et 336-354.

ont été remémorées devant Dieu », la formulation du v. 4 évoque le sacrifice de « mémorial » (cf. Lv 2,2.9.16 ; 5,12 ; 6,15 ; Si 35,6 ; 38,11 ; 45,16), auquel la prière est déjà assimilée en Tb 12,12. On fera aussi le rapprochement avec Lc 1,75, où l'emploi du verbe *latreuô* est significatif : « Pour que nous accomplissions son culte en sainteté et justice devant lui tout au long de nos jours ». La piété et les bonnes œuvres de Corneille (10,2.4.22.31.35), qui le font ressembler aux parents de Jean-Baptiste et au vieillard Siméon (Lc 1,6 ; 2,25), le rendent « agréable » à Dieu comme aurait pu le faire, dans une perspective plus rituelle, un sacrifice irréprochable.

La pointe du verset peut à présent prendre tout son relief. Le présupposé d'un culte agréable à Dieu est qu'il soit rendu par des hommes qui appartiennent au peuple sacerdotal (cf. 1 P 2,5.9). La surprise de Pierre vient précisément de ce que ce présupposé ne se vérifie plus. Dans sa déclaration, l'accent se place sur les premiers mots : « *En toute nation* ». Il n'est pas nécessaire d'appartenir à Israël pour pouvoir rendre à Dieu un culte agréable ! L'idée sera reprise au verset suivant : « *C'est lui le Seigneur de tous* », pas seulement des Juifs mais aussi des Gentils. Elle revient encore dans la finale du discours : « Tout (homme) qui croit en lui recevra la rémission de ses péchés » (v. 43). Il n'est donc pas nécessaire d'être Juif ou de se faire Juif pour être agréable à Dieu, pas plus d'ailleurs qu'il ne suffit d'être Juif si on ne craint pas Dieu et n'accomplit pas la justice.

Dernière précision : le problème soulevé ici n'est pas celui des conditions à remplir pour être sauvé. Pierre ne dit pas que la piété et la justice suffisent à assurer le salut, indépendamment de toute autre considération. Le problème serait plutôt celui des présupposés de la foi : il y a des dispositions religieuses qui, rendant l'homme agréable à Dieu, attirent d'une certaine manière la grâce de la foi, à laquelle le salut reste attaché (cf. v. 43).

II. LA MISSION TERRESTRE DE JESUS (vv. 36-38)

1. Le message de paix (v. 36)

« *La parole qu'il a envoyée aux fils d'Israël annonçant la bonne nouvelle de la paix par Jésus-Christ : c'est lui le Seigneur de tous.* » Ce v. 36 compte parmi les textes les plus difficiles du Nouveau Testament ⁶.

6. En dehors des commentaires, grammaires et dictionnaires, contentons-nous de signaler : J. COMBLIN, *La paix dans la théologie de saint Luc*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, 32 (1956), pp. 439-460 ; U. WILCKENS, *Kerygma und Evangelium bei*

Le premier mot « la parole » est à l'accusatif. E. Jacquier énumère neuf explications différentes⁷; son relevé est très incomplet⁸. Sans pouvoir nous étendre, disons simplement qu'il ne nous paraît pas possible de voir dans cette « parole » un commentaire apposé à ce qui vient d'être dit dans les vv. 34-35. Il n'y a pas lieu non plus de voir le complément direct du verbe « vous savez » qui commence le v. 37, ni de faire de ce *logos* le sujet de l'affirmation « c'est lui le Seigneur de tous » (à l'accusatif par attraction du relatif). Plutôt que de corriger arbitrairement le texte, mieux vaut reconnaître que Luc a manqué sa phrase : le cas n'est pas tellement rare chez cet auteur inégal. Il entre en matière par un complément direct, auquel il rattache une proposition relative, elle-même commentée par une proposition participiale, qu'une parenthèse vient préciser. Après cette cascade (cf. Ac 1,1-6), il renonce à la phrase qu'il avait commencée et en entame une autre (v. 37).

Autre question : la parole dont il s'agit (d'après une expression de Ps 107,20; 147,18) est-elle celle que Dieu a envoyée autrefois à Israël quand il annonçait d'avance par Isaïe la bonne nouvelle de la paix, ou bien faut-il y reconnaître le message publié par Jésus ? A moins qu'il n'y ait pas lieu de choisir : il s'agirait à la fois de la parole prophétique d'Isaïe et du message de salut apporté par Jésus. Nous pensons qu'il faut identifier la parole avec la bonne nouvelle du salut annoncée par Jésus aux enfants d'Israël et y voir une définition de la mission de Jésus. C'est le sens naturel du texte et celui que recommande le parallèle de 13,26 : « Frères, vous qui êtes les fils de la race d'Abraham, ainsi que ceux parmi vous qui craignent Dieu, c'est à nous (ou : à vous) que la parole de ce salut a été envoyée » ; il s'agit concrètement de la bonne nouvelle de l'accomplissement des promesses faites aux pères (13,32-33). En Ac 28,28, Luc écrit plus simplement : « C'est aux Gentils qu'a été envoyé ce salut de Dieu » ; il s'agit du salut que les apôtres annoncent à la suite de Jésus.

Le participe présent « annonçant la bonne nouvelle » peut décrire simplement l'action par laquelle Dieu a envoyé sa parole : il annonçait la bonne nouvelle ; la nuance peut aussi être celle du but poursuivi : il a envoyé sa parole pour annoncer la bonne nouvelle. Ces deux interprétations n'affectent guère le sens du verset.

Lukas (Beobachtungen zu Acta 10,34-43), dans *Zeitscher, für die Neutestl. Wiss.*, 49 (1958), pp. 223-237 ; *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Wiss. Monogr. zum A. und N.T., 5), 2^e éd., Neukirchen-Vluyn, 1963 ; J. JERVELL, *Das gespaltene Israel und die Heidenvölker. Zur Motivierung der Heidenmission in der Apostelgeschichte*, dans *Studia Theologica*, 19 (1965), pp. 68-96 (85).

7. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (Etudes Bibliques), Paris, 1926, pp. 329s.

8. Bon état de la question dans U. WILCKENS, *Missionsreden*, pp. 46-48.

Nous entendons le mot « paix » comme l'équivalent concret du salut (cf. 13,26) promis par Dieu pour la fin des temps (cf. Lc 1,79; 2,14; 19,38.42)⁹, plutôt que d'une paix qui consisterait en des relations harmonieuses soit des hommes avec Dieu, soit des hommes entre eux (pratiquement : paix entre Juifs et Gentils).

« Par Jésus Christ ». Quelques auteurs rattachent cette précision au mot « paix » : « Pierre voit en Jésus non un annonciateur de la paix, mais celui par qui elle est réalisée »¹⁰. Cette explication ne paraît pas naturelle. Le complément se rattache normalement au verbe ; le v. 38 continue d'ailleurs dans la même ligne : l'onction reçue par Jésus (Is 61,1) devait précisément faire de lui le messager de la bonne nouvelle, bonne nouvelle de la paix qui résulte de l'établissement du Règne de Dieu (Is 52,7), bonne nouvelle spécialement pour les pauvres (Is 61,1).

S'adressant à des Gentils, Pierre ne craint pas de leur rappeler d'abord le privilège d'Israël : c'est en faveur de son peuple que Dieu a accompli les promesses qu'il lui avait faites (cf. 2,39; 3,25; 13,26.33), bien que cette réalisation doive profiter à toutes les nations. Il n'oublie pas que le ministère terrestre de Jésus, dont il commence à parler, s'est déroulé dans les limites du peuple élu. Il tient cependant à ajouter tout de suite une mise au point qui anticipe sur les événements ; après avoir nommé Jésus Christ, il précise : « C'est lui le Seigneur de tous ». « De tous », c'est-à-dire ici, sans hésitation possible : des Gentils aussi bien que des Juifs. Anticipation, car Jésus n'apparaît pleinement dans sa seigneurie universelle qu'au moment de sa résurrection, lorsqu'il a reçu de Dieu le nom qui assure le salut à tout homme qui croit en lui (cf. v. 43).

2. Insertion dans l'histoire (v. 37)

La mission que Dieu a confiée à Jésus est un événement qui a sa place dans l'histoire des hommes ; elle s'inscrit dans l'espace et dans le temps, elle en accepte les limites.

Le v. 37 commence par une indication topographique : « Vous savez¹¹ ce qui s'est passé dans la Judée tout entière, en commençant par la Galilée ». Luc répète ce qu'il a déjà écrit dans son évangile : « Il enseigne dans la Judée tout entière, et en commençant par la Galilée jusqu'ici » (23,5). Commencé en Galilée, le ministère de

9. Cf. W. FOERSTER, *Theol. Wörterb. zum N.T.*, II, pp. 411-413.

10. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (Krit.-exeg. Komm. über das N.T., III), 5^e éd., Goettingue, 1965, p. 297, n. 3.

11. Au début d'un discours ou d'une section de discours, on dit facilement « Vous savez » (cf. 2,22s; 15,7; 19,25; 20,18) ou « Sachez » (2,14; 4,10; 13,38).

Jésus s'est étendu à toute la province de Judée (dont la Galilée fait partie et à laquelle Césarée appartient), mais sans aller au-delà.

Ensuite l'indication chronologique : « *Après le baptême que Jean avait proclamé* ». Nous touchons ici une vue particulière de Luc, qui établit une succession rigoureuse entre le ministère de Jean et celui de Jésus¹². Jean « vient avant » (Lc 1,17), « marche devant » (1,79), « il proclame d'abord un baptême de repentir avant l'entrée » en scène de Jésus (Ac 13,24), auquel il rend témoignage « au moment de terminer sa course » (v. 25 ; cf. 19,4). Au début de son évangile, Luc mentionne l'incarcération de Jean (3,19-20) avant même de raconter le baptême de Jésus (3,21-22). Une fois que Jésus commence son ministère, celui de Jean est terminé, sinon dans les faits (cf. Jn 3,22-30), du moins dans leur signification profonde. C'est pourquoi aussi Luc retouche le logion de Mt 11,12, qui fait débiter avec les jours de Jean le temps où le Royaume souffre violence : Jean appartient encore à la période de la Loi et des Prophètes, et l'ère du Royaume ne commence qu'ensuite (Lc 16,16).

S'il est exact que le rôle de Jean s'achève au moment précis où Jésus entre en scène, il faut penser aussi que le ministère de Jésus ne commence pas avant que Jean n'ait terminé le sien : c'est-à-dire pratiquement avant le baptême que Jésus a reçu de Jean. L'indication du v. 37 fournit ainsi un premier élément d'interprétation pour l'intelligence du v. 38 : dans la pensée de Luc, le tournant entre le temps de la Loi et des Prophètes et celui de l'annonce du Royaume de Dieu (Lc 16,16) se situe exactement au moment du baptême de Jésus et de l'inauguration de son ministère.

3. Oint d'Esprit Saint et de puissance (v. 38)

Les exégètes s'accordent à reconnaître dans le v. 38 une allusion, ou même une citation implicite d'Is 61,1 : « *L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint. Il m'a envoyé annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, guérir les brisés de cœur* ». Trois mots seulement sont communs aux deux textes : « *Il a oint* », la mention de « *l'Esprit* », le verbe « *guérir* »¹³ ; mais il faut ajouter que le verbe caractéristique « *annoncer la bonne nouvelle* » vient d'être cité au v. 36 et qu'on l'a encore dans l'oreille. Ces indices suffisent pour permettre de penser que Luc a voulu rappeler l'oracle fameux

12. Cf. A. GEORGE, *Tradition et rédaction chez Luc. La construction du troisième évangile*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, 43 (1967), pp. 100-129 (104s) = *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques* (Bibl. Ephem. Theol. Lov., xxv = *Mélanges J. Coppens*, II), Gembloux-Paris, 1967 (même pagination).

13. Lc 4,18 omet les mots « *guérir les brisés de cœur* » : sans doute parce que Luc n'aime pas employer le verbe « *guérir* » dans un sens figuré.

dont la lecture a inauguré le ministère public de Jésus, le plaçant tout entier sous son signe (Lc 4,18-19 ; cf. 7,22).

A « *l'Esprit* », Luc ajoute « *la puissance* », non comme une réalité distincte, mais plutôt pour expliciter l'effet produit par la présence de l'Esprit (cf. Lc 1,17.35 ; 4,14 ; 24,49 ; Ac 1,8 ; 6,3.5.8). C'est pour avoir reçu l'onction de l'Esprit que Jésus jouit du pouvoir que manifestent ses miracles. Caractérisé par les miracles de bienfaisance, plus spécialement ceux qui ont été faits en faveur des victimes du diable, le ministère public de Jésus est placé tout entier sous le signe de la puissance de l'Esprit Saint.

Ce résumé de l'activité terrestre de Jésus doit être comparé avec celui du discours de la Pentecôte : « *Jésus le Nazaréen, cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous...* » (2,22), et avec celui des disciples d'Emmaüs : « *Jésus le Nazarénien, qui s'est montré un prophète puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple* » (Lc 24,19). Le ministère de Jésus est décrit comme celui d'un prophète ; plus précisément peut-être, comme celui du Prophète semblable à Moïse : Moïse, lui aussi, avait été « *puissant en paroles et en œuvres* » (Ac 7,22). Cette puissance prophétique, Jésus la devait à l'assistance divine : « *Dieu était avec lui* », dit la fin du v. 38 (comme 7,9 le dit à propos du patriarche Joseph) ; il la devait plus immédiatement à l'Esprit Saint dont Dieu l'avait oint¹⁴.

L'onction prophétique qui a fait de Jésus le messager de la bonne nouvelle et lui a permis d'opérer tant de miracles de bienfaisance ne peut guère trouver son explication dans le rôle joué par l'Esprit Saint au moment de la conception virginale (Lc 1,35) ; elle est trop manifestement liée au ministère de Jésus. Il faut la chercher au point de départ de ce ministère, lorsque, après que Jésus eût été baptisé, « *le ciel s'ouvrit et l'Esprit Saint descendit sur lui sous une forme corporelle, comme une colombe* » (Lc 3,21-22)¹⁵. La venue visible de l'Esprit constitue en quelque sorte l'investiture prophétique de celui qui, dès le premier instant de son existence, était déjà le Fils de Dieu par l'action du même Esprit.

14. Cf. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ. Etude de théologie biblique*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 80 (1958), pp. 225-252.

15. Cf. I. DE LA POTTERIE, *art. cit.* ; B. LINDARS, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Londres, 1961, p. 152 ; U. WILCKENS, *Die Missionsreden*, pp. 107s.

Le baptême du Christ

Mt 3,13-17 ; Mc 1,6b-11 ; Lc 3,15s.21s

PAR EDMOND JACQUEMIN

Les trois lectures évangéliques de ce dimanche relatent le baptême du Christ. Le Lectionnaire a retenu en outre, chez Mc et Lc, la déclaration antérieure où Jean-Baptiste annonce le Messie qui vient baptiser dans l'Esprit.

Chacun des trois textes mériterait une étude séparée complète. Pour éviter les redites, nous analyserons d'abord les indications communes aux trois (ou à deux) évangélistes ; à ce niveau, il est possible d'atteindre le donné primitif (élaboré dans la tradition) présumé par nos textes canoniques actuels. Nous pourrions alors relire chaque évangéliste en précisant sa perspective propre¹.

I. LA TRADITION PRÉ-SYNOPTIQUE

A. LA DÉCLARATION DE JEAN-BAPTISTE

Jean-Baptiste prêchait et baptisait. D'après la « source » archaïque utilisée par Mt-Lc, il proclamait l'imminence du Jugement eschatologique (« Colère à venir » s'exerçant sur les pécheurs : étape préalable à l'instauration du Royaume pour les justes) et dès lors la nécessité de la pénitence-conversion. La réponse à ce message se concrétisait dans la réception du baptême : l'immersion en présence de Jean dans l'eau du Jourdain (à la manière des ablutions ou bains rituels tels que les Juifs d'alors en connaissaient) attestait

1. Nous n'adoptons cet ordre d'exposition, répétons-le, qu'en raison de la brièveté obligée de notre article. — Le même motif nous empêche de justifier dans le détail nos options critiques. Pour l'établissement du texte, voir les Synopses récentes de K. ALAND et de P. BENOIT—M.E. BOISMAUD. Pour l'exégèse, outre les Commentaires, cf. M. SABBE, *Le baptême de Jésus*, dans le recueil *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles Synoptiques*, Gembloux-Paris, 1967, pp. 184-211 ; A. FEUILLET, *Le baptême de Jésus*, dans *Revue Biblique*, 71 (1964), pp. 321-352.

publiquement la volonté de purification intérieure, dans l'attente de la Venue du Seigneur. C'est dans ce contexte que se présente la déclaration que nous lisons en ce dimanche chez Mc et Lc, où le Précurseur fait entrevoir le Messie qui vient, son éminente dignité, son activité « baptismale » particulière.

« Il vient », ultime Envoyé de Dieu, incomparablement plus « puissant » que le Baptiste, car, comme il est dit aussitôt après, il disposera, lui, de l'Esprit Saint, c'est-à-dire (selon la mentalité biblique courante) de la puissance de Dieu même². Son baptême dépassera celui de Jean comme l'œuvre de Dieu dépasse une activité humaine, comme l'Esprit dépasse un élément matériel (l'eau).

L'éminente dignité, l'absolue supériorité de sa personne est illustrée par une hyperbole populaire : à son égard, le Précurseur ne se sentirait même pas digne de remplir l'humble corvée de l'esclave aux pieds de son maître pour dénouer sa chaussure.

Il « baptisera ». Chez Mt-Lc (contexte eschatologique primitif), ce terme n'est employé ici que par métaphore, par transposition : Celui-qui-vient exercera une activité comparable en quelque sorte à celle du Précurseur. De même que le baptême-ablution purifie les corps, élimine les souillures matérielles, de même le Messie viendra purifier le Peuple de Dieu, en éliminer les souillures morales, concrètement en exterminer les pécheurs ; autrement dit, il réalisera ce Jugement eschatologique dont traite tout le contexte. L'accent n'est pas sur ce mot mais sur ceux qui suivent.

Il agira « par l'Esprit Saint », par la puissance sacrée dont il sera muni³ ; en quoi il se montrera autrement efficace que le Précurseur avec son pauvre rite symbolique (« moi, je vous baptise avec de l'eau... »).

« Et par le feu ». Ces mots, absents de Mc, appartiennent pourtant de façon certaine à la teneur première de la déclaration du Baptiste. La mention du feu revient encore à deux reprises dans le contexte immédiat (de Mt-Lc) : feu qui doit brûler après vannage les balles du blé (Mt 3,12 ; Lc 3,17), feu qui doit consumer tout arbre ne produisant pas de bon fruit (Mt 3,10 ; Lc 3,9) ; images convergentes, d'origine prophétique, pour notifier le châtement total qui à la fin des temps anéantira les pécheurs refusant de faire pénitence. « Baptême d'Esprit et de feu », dans ce contexte ancien, pourrait se paraphraser « Jugement de puissance et de châtement ».

2. *Ischyroteros*. Le vocabulaire ici retenu n'est pas celui qui joue par exemple à propos des miracles (*dynameis*). On le retrouve seulement pour caractériser la lutte victorieuse de Jésus contre Satan et son royaume (Mt 12,29 par). Jésus, plus puissant, chasse les démons par l'Esprit de Dieu : signe de l'avènement du Royaume de Dieu.

3. Cf. l'annonce prophétique du Jugement eschatologique purificateur (comparable à une ablution) par le Messie investi pour cela même de l'Esprit de Dieu : Is 11,2-4 ; 4,3s ; etc.

Ainsi, Jean-Baptiste n'annonce pas précisément le baptême du Christ (ni d'ailleurs le baptême chrétien, sinon dans la perspective secondaire — de Mc, sur laquelle nous reviendrons). Ce qu'il annonce, au sens premier, c'est, en antithèse à son propre baptême, rite tout matériel et purement symbolique, le Jugement redoutable que viendra exécuter avec toute la puissance divine le Messie imminent⁴.

B. LE BAPTÊME DU CHRIST

A l'origine, le récit décrivait la scène, de façon très simple, en deux étapes :

1° la démarche de Jésus venant vers le Précurseur et recevant de lui le rite baptismal ;

2° ce qu'on nomme la « théophanie » (apparition de Dieu), comprenant elle-même :

a) la descente de l'Esprit sur Jésus,

b) les paroles adressées par le Père à son Fils.

Mc est cette fois celui qui a le mieux conservé la teneur primitive du donné traditionnel.

1. La démarche de Jésus

Au dire des trois Synoptiques, la prédication de Jean-Baptiste recueillait une vaste audience. Nombreux étaient les Juifs qui se présentaient à son baptême. Jésus s'en vient lui aussi recevoir ce rite annonciateur de l'ère eschatologique. A diverses reprises encore, par la suite, on nous montrera Jésus soucieux de marquer la continuité de sa mission avec celle du Précurseur (Mt 4,12 par ; 11,11ss par ; 17,12s par ; 21,25ss par).

Plus tard, la piété chrétienne aimera considérer en ce geste du Sauveur venant au « baptême de pénitence » de Jean un acte de

4. L'antithèse « baptême d'eau — baptême d'Esprit », que nous lisons ici (Mt-Lc) dans son contexte chrétien originel, énonce un thème très « traditionnel » : on la retrouve, réutilisée en plusieurs passages du N.T., dans des contextes différents, avec des applications variées : Mt 3,11 ; Mc 1,8 ; Lc 3,16 ; Jn 1,26.33 ; Ac 1,5 ; 11,16. Alors que chez les évangélistes la proposition émane de Jean-Baptiste, les Actes la font prononcer par Jésus. De plus, tandis que chez Mt-Lc le baptême d'Esprit vise le jugement eschatologique, chez Mc et Jn il concerne le rite sacramentel du baptême chrétien ; et en Ac il s'agit de l'effusion du Saint-Esprit (effusion directe, non sacramentelle !), soit lors de la Pentecôte (1,5), soit lors de la conversion du centurion Corneille (11,16). On voit que le thème est utilisé très librement. — A Qumrân aussi, on attendait un « baptême » eschatologique de l'Esprit de pureté, de vérité, de sainteté, en opposition aux ablutions rituelles quotidiennes de la secte (I QS 3,4-9 ; 4,18-23). — Rappelons que le symbolisme eau-Esprit est d'origine vétéro-testamentaire.

solidarité de Jésus avec les pécheurs. Nos textes ne vont pas vraiment jusque-là. Ils n'explicitent pas l'intention du Christ en ce moment. Ils relatent en quelques mots sa démarche. Celle-ci n'est rappelée qu'en fonction de la théophanie qui va immédiatement lui conférer une portée bien différente, un sens absolument nouveau par rapport à tout autre baptême reçu jusque-là.

2. La théophanie⁶

Nos textes gardent ici divers traits caractéristiques du style apocalyptique, qui doivent provenir de la narration primitive de l'épisode : ouverture des cieux, descente de l'Esprit sous forme sensible, « vision » par Jésus, audition d'une voix divine, recours à un vocabulaire volontiers réservé aux communications célestes⁶. Effectivement, quant au contenu, la théophanie relève de ce genre de scènes de « révélation » qui veulent dévoiler de manière solennelle le plan secret de Dieu touchant la réalisation du salut à la fin des temps. Ce genre littéraire comporte très normalement une part de merveilleux, une mise en scène plus ou moins conventionnelle, servant à représenter de manière concrète l'aspect transcendant de l'intervention divine.

Dans la forme originelle du récit, cette révélation s'adressait à Jésus personnellement : c'est lui qui voit les cieux s'ouvrir et l'Esprit descendre sur lui (Mt-Mc), c'est lui qu'interpelle la voix du Père (« tu es mon Fils », Mc-Lc).

5. La théophanie a lieu quand Jésus « remonte de l'eau » (Mt-Mc). Ces mots s'inspirent peut-être de Jos 4,19 : « Le peuple remonta du Jourdain » au moment d'entrer dans la Terre Promise (événement mis explicitement en parallèle avec la traversée de la Mer Rouge, Jos 4,23). Venant au Jourdain (Mt-Mc), recevant l'Esprit Saint et proclamé Fils de Dieu, le Christ apparaissait comme le représentant du véritable Peuple de Dieu. Après cet épisode viendra la tentation de Jésus, narrée également sur l'arrière-fond de la tentation d'Israël au désert. — Le rapport, suggéré çà et là dans nos textes, entre le baptême de Jésus et le baptême chrétien, implique aussi cette conception du Christ représentant du Peuple de Dieu.

6. « Vision » de tonalité apocalyptique : Dn 7,1s ; 8,1s, etc. ; Lc 1,11.22 ; Ac 7,55 ; 11,5 ; 26,13.16 ; Ap 1,12.17.19, etc. — « Ouverture du ciel » et « vision » : Ez 1,1 ; Jn 1,51 ; Ac 7,56 ; 10,11 ; Ap 4,1 ; 19,11. En outre, les textes apocryphes.

Descente de Dieu ou d'un être céleste, en des textes de couleur apocalyptique : Nb 11,25 ; Dn 4,10.20 (Th.) ; Mt 28,2 ; 1 Th 4,16 ; Ap 3,12 ; 10,1 ; 18,1 ; 20,1 ; 21,2.10.

« Voix » du « ciel » : Ez 1,28 ; Dn 4,28 ; Mt 17,5 par ; Jn 12,28 ; Ac 11,9 ; Ap 10,4.8 ; 14,13.

« Complaisance » divine, dans un contexte de « révélation » : Mt 11,26 par ; Ga 1,15 ; cf. Dn 9,23 ; 10,11.19 ; Mt 13,11 ; 16,17 ; Lc 1,28.30 ; 2,14 ; 12,32, etc.

Le « Fils de Dieu » objet de « révélation » : Mt 16,16s ; Ga 1,15 ; cf. Mt 11,25ss par ; 17,5 par ; 1 Th 1,10.

a) La venue de l'Esprit⁷

Pour des âmes nourries de la Bible, l'Esprit signifie la présence de Dieu même envahissant de façon extraordinaire un élu, le remplissant de force, de sagesse, d'une plénitude de dons supérieurs, en vue d'une mission d'exceptionnelle importance. Dans la ligne d'Is 42,1 (texte sous-jacent à tout notre passage) et d'Is 61,1 (cité en Lc 4,18, avec référence, semble-t-il, au baptême), Jésus voit descendre sur lui l'emprise et le secours tout-puissant du Dieu qui l'envoie maintenant proclamer la Bonne Nouvelle et répandre les signes du salut. Il reçoit solennellement sa mission, son investiture messianique⁸.

b) Le logion céleste

L'oracle venu du ciel comporte quelques variantes d'un évangéliste à l'autre : Mc et Lc emploient la seconde personne (« tu es »), tandis que Mt recourt à la troisième (« celui-ci est ») ; Mt et Mc ont un texte assez proche d'Is 42,1, tandis que Lc (selon les meilleurs témoins) cite Ps 2,7. En outre, le logion se trouve employé, sous forme quasi stéréotypée, à propos de la Transfiguration. Ces indices portent à croire que notre logion reproduit, non pas les paroles divines entendues telles quelles, mais une formule retravaillée, tributaire déjà d'une première réflexion chrétienne (avec recours systématique à l'Écriture), traduisant la signification que l'Église ancienne a reconnue à l'intervention de Dieu lors de l'entrée en scène de Jésus.

Sous sa forme de base la plus vraisemblable (« tu es mon fils bien-aimé, en qui je me complais », Mc), le logion fusionne trois textes d'A.T. Il démarque tout d'abord Is 42,1, début très caractéristique des « chants du Serviteur de Yahvé ». Dans ce passage isaïen, Dieu désigne son Serviteur comme celui qu'il a choisi avec amour, en qui il se complait, qu'il a muni de son Esprit pour porter à tous les hommes la Bonne Nouvelle du salut. Dans notre péricope évangélique, cette référence veut suggérer, dès l'aube de la vie publique de Jésus, le programme messianique très particulier qui va s'im-

7. La venue de l'Esprit sous la forme d'une colombe ne laisse pas d'embarrasser les exégètes modernes. Nulle part ailleurs dans la Bible l'Esprit n'est symbolisé par une colombe ! Cependant quelques textes rabbiniques montrent qu'on se représentait sous forme de colombe (telle la colombe de Gn 8,8-12 sur les eaux du déluge) l'Esprit de Gn 1,2 planant sur les eaux de la création. En tout cas, pour la tradition évangélique unanime, le symbolisme ne prête à aucune hésitation.

8. En accord avec le contexte synoptique actuel, Jésus apparaît de cette façon éminente comme le « Puissant » que Jean-Baptiste annonçait. Et dans la scène suivante, l'Esprit le conduira au désert pour y entreprendre la lutte contre Satan (dont il doit renverser le royaume : sorte de préalable à l'établissement du Royaume de Dieu).

poser à lui selon le Dessenin divin révélé dans l'Écriture : Jésus devra être le Messie, mais à la façon du Serviteur. Ce programme est énoncé inchoativement, sans plus⁹. L'insistance porte sur la dilection, la complaisance que Dieu garantit au Serviteur en lui confiant cette tâche.

Un second texte que rappelle notre logion provient du Psaume 2, psaume royal interprété comme messianique dans l'exégèse juive. Le verset 7 de ce psaume énonce une formule convenue d'adoption : au jour où il l'investit de sa fonction et l'établit comme son représentant, Dieu déclare considérer désormais le roi, le Messie, comme son propre fils (« tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre »), exprimant ainsi l'affection qu'il lui porte, l'emprise personnelle qu'il étend sur lui, l'assistance qu'il lui garantit. Dans l'application de ce verset au baptême de Jésus, la note royale s'estompe ; mais il s'agit bien d'une investiture (consécration à une tâche éminente par députation divine) et d'une investiture messianique (en un sens assez général : mission de salut). Ce texte se combinant avec celui d'Is 42,1, la phrase passe à la seconde personne, le ton se fait intime, affectueux. Surtout le titre de Fils se substitue à celui de Serviteur. Sans être autrement explicité, il est posé de manière très appuyée, dans un cadre solennel, à un moment capital ; on pressent que le titre contient un mystère ; dès maintenant il exprime tout au moins une relation unique d'appartenance et d'intimité entre Jésus et Dieu son Père.

Un troisième texte fait sentir son influence sur notre logion : Gn 22,2.12.16 (LXX), où à trois reprises la voix de Dieu prononce l'appellation de « fils bien-aimé ». La tournure pourrait sembler toute naturelle : elle revient en Jr 38(31),20, et par ailleurs se rencontre assez couramment dans la littérature grecque classique. On ne peut douter pourtant de la référence à l'emploi si insistant de Gn 22. Dieu a demandé à Abraham de lui sacrifier son fils ; pour marquer l'ampleur du sacrifice demandé et consenti, le texte souligne la tendre dilection du patriarche pour son enfant très cher, son unique. Au baptême de Jésus, la perspective du sacrifice demeure dans l'ombre ; tout comme pour les deux autres références

9. On ne renvoie pas encore au Serviteur souffrant. Ce sera le cas seulement en Jn 1,29, qui a prolongé la réflexion jusqu'à Is 53. La tradition synoptique insinue un point de départ. Mais elle a senti combien une allusion claire à la Passion serait prématurée en ce tout premier moment de l'œuvre du Sauveur, alors que la suite des textes montrera si souvent les lenteurs de la révélation touchant les souffrances du Messie, comme d'ailleurs touchant la portée de sa filiation divine. — Par contre, la tâche du Serviteur inclut mais déborde largement celle de prophète.

ci-dessus, l'insistance porte sur l'attachement, l'affection du Père pour son Fils bien-aimé¹⁰.

Il semble donc qu'au niveau de la tradition présynoptique, l'épisode doit se comprendre comme une scène d'investiture ou consécration messianique (avec orientation particulière vers le messianisme isaien)¹¹. Scène d'investiture, mais où l'accent porte sur la présence (intime et puissante) de Dieu à Jésus pour cette mission : Jésus est rempli de l'Esprit, il est Fils de Dieu à un titre privilégié ; dans l'œuvre de salut qu'il doit maintenant entreprendre, il est marqué de l'étroite relation qui l'unit à Dieu (à l'Esprit, au Père) ; il appartient à un ordre transcendant¹².

Messie, Fils de Dieu, disposant de l'Esprit : une telle vue sur la personne de Jésus anticipe sans doute sur la connaissance que l'on a eue de lui après les événements de Pâques et Pentecôte ; on ne peut totalement exclure que cette connaissance ultérieure ait influé sur la réinterprétation de l'événement du baptême par l'Eglise des premiers jours (choix et mise en œuvre des éléments retenus).

La scène de la Transfiguration, relatée indubitablement dans la lumière pascale, offre des points de contact évidents avec celle du baptême. Scène de révélation encore, destinée cette fois à des témoins choisis, où le Père intervient en des termes pareils à ceux du baptême, pour désigner Jésus comme Messie-Serviteur, Prophète, Fils bien-aimé de Dieu, cela à un tournant majeur du ministère de Jésus (moment à partir duquel l'attention s'oriente systématiquement vers la Passion).

10. Cette insistance prendra toute sa valeur dans une réflexion plus développée : c'est son propre fils, son fils bien-aimé, unique, que Dieu a livré pour les pécheurs ; ainsi dans la parabole des vigneronniers homicides (Mc 12,6 ; Lc 20,13), puis surtout chez saint Paul et saint Jean (Rm 8,32 ; Jn 3,16 ; 1 Jn 4,9s).

11. La suite du texte (dans l'agencement actuel des péripécies synoptiques) confirme notre interprétation. Aussitôt après le baptême, Satan va tenter de faire dévier Jésus vers un messianisme temporel ; il le provoquera sur le titre énigmatique « si tu es fils de Dieu... » ; chaque fois Jésus répondra en exprimant sa fidélité à la volonté de Dieu notifiée dans l'Écriture.

12. Qu'on nous permette quelques remarques, pour une réflexion de type dogmatique. La scène a lieu essentiellement pour Jésus lui-même, avons-nous dit. La « révélation » divine s'adresse à l'intelligence et à la volonté humaines de Jésus, pour le confirmer en sa prise de conscience progressive de sa mission messianique et de sa qualité de Fils de Dieu jusqu'en sa condition humaine. On peut certes admettre qu'une telle révélation n'est pas entièrement nouvelle pour Jésus, mais qu'elle vient au contraire confirmer de manière solennelle et décisive, à un tournant capital de sa vie, les lumières, les communications divines qu'il a dû recevoir, dans la prière spécialement, tout au long de son existence.

II. LE TEXTE DE MATTHIEU (3,13-17)

Mt expose successivement :

1° la démarche de Jésus venant vers le Précurseur pour se faire baptiser ;

2° un dialogue entre Jean-Baptiste et le Christ ;

3° la théophanie baptismale.

Le premier et le troisième points sont, à quelques détails près, ceux que nous venons d'étudier, traditionnels. Par contre, le dialogue est une addition ultérieure, rédactionnelle.

1. La venue de Jésus

Alors paraît Jésus : de Galilée il vient au Jourdain vers Jean pour être baptisé par lui (v. 13).

Jésus vient de Galilée, où il a vécu dans l'obscurité jusqu'à présent. Maintenant il « paraît » (*paraginetai*, il survient, il entre en scène). L'évangéliste avait employé le même mot au v. 1 : « En ces jours-là paraît Jean le Baptiste ». Ce style calque celui de l'A.T. : l'histoire sainte reprend son cours, le salut va s'accomplir.

« Pour être baptisé » : Mt souligne cette intention de Jésus, parce qu'elle va susciter la protestation du Précurseur, puis la réponse du Christ, bref le dialogue des vv. 14 s.

2. Le dialogue

Celui-ci voulait l'en détourner : « C'est moi, disait-il, qui ai besoin d'être baptisé par toi, et toi tu viens à moi ! » Jésus lui répondit : « Laisse faire pour l'instant : c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice ». Alors il le laisse faire (vv. 14s).

Ce dialogue ne se lit qu'en Mt. On en remarque sans peine le caractère surajouté : on pourrait l'omettre sans percevoir de lacune ; au contraire, il interrompt plutôt le fil de la narration ; cette interruption détermine la répétition anormale du verbe « baptiser » juste avant et juste après le dialogue ; enfin ces versets contiennent un vocabulaire typiquement matthéen (« accomplir », « justice ») et reflètent des préoccupations doctrinales propres au premier évangéliste.

Mt semble poursuivre un double but en insérant ce dialogue. Tout d'abord, il a voulu prémunir ses lecteurs contre certains griefs émanés de disciples attardés du Baptiste¹³ : en sollicitant le bap-

13. Nous connaissons ces accusations par les évangiles apocryphes et les anciens auteurs ecclésiastiques.

tême de Jean (« baptême de pénitence pour la rémission des péchés », Mc 1,4 ; Lc 3,3 ; cf. Mt 3,6.11). Jésus, Messie prétendu, ne s'avouait-il pas pécheur ? et ne démontrait-il pas sa subordination à l'égard du Baptiste ? Non ! Alors déjà, le Précurseur avait proclamé l'innocence et la supériorité de Jésus.

En second lieu, l'évangéliste a tenu à introduire dès ici l'annonce (discrète) du baptême chrétien, ou plus généralement de l'« accomplissement » par le Christ des valeurs religieuses juives : leitmotiv caractéristique du premier évangile.

Jean « voulait détourner » Jésus ; littéralement « il l'empêchait ». Le terme trahit déjà l'influence du vocabulaire baptismal chrétien, où ce mot a valeur technique pour indiquer un empêchement juridique, une objection conduisant au refus du baptême (Ac 8,36 ; 10,47 ; 11,17).

« C'est moi qui devrais être baptisé par toi... ». La phrase met l'accent sur les personnes : « c'est moi..., c'est toi... ». La requête de Jésus semblait renverser les situations. Aussi le Précurseur se récuse, protestant de son indignité et de son infériorité. Historiquement, pareil aveu n'a rien que de vraisemblable : Jean-Baptiste a dû connaître la pureté de vie de son parent. Ses paroles n'impliquent pourtant pas nécessairement qu'il reconnaît en Jésus le Messie, celui qui doit baptiser dans l'Esprit (cf. Mt 11,3 par ; Jn 1,31.33).

« Laisse faire ». La réponse de Jésus admet en somme le bien-fondé de la réaction de Jean ; et elle note le caractère tout à fait exceptionnel et momentané de ce renversement de hiérarchie : « pour cette fois, laisse ».

« Il nous convient ». La tournure a quelque chose de solennel : elle veut suggérer, non une convenance banale, mais la correspondance à un dessein divin. Celui-ci concerne le Précurseur en même temps que le Christ (« il nous convient »).

« Accomplir toute justice ». Formule très matthéenne. « Accomplir » signifie, dans le premier évangile, à la fois conserver (retenir, reprendre) et parfaire (mener à une perfection nouvelle, à un achèvement supérieur). Idée tout ensemble de continuité et de dépassement. Ainsi, l'accomplissement des Ecritures, dont parle si souvent Mt, signifie leur réalisation à un plan supérieur. Selon l'esprit de l'évangéliste, c'est sur ce mot qu'il faut mettre l'accent dans la phrase qui nous occupe.

« Justice », dans le langage matthéen (Mt 5,6.10.20 ; 6,1.33 ; 21,32), désigne fondamentalement la conformité à une norme de perfection morale (expression de la volonté de Dieu), dont l'observance fidèle rend l'homme « juste ». La présente réponse du Christ reconnaît dans le baptême de Jean une telle norme pratique de sainteté. Rite de purification préconisé par le dernier et le plus grand des prophètes, le rite johannique doit maintenant être repris

et surélevé. Le baptême d'eau doit devenir en même temps baptême d'Esprit, point de départ du baptême chrétien.

L'ampleur de la réponse de Jésus dépasse pourtant ce cas particulier. « C'est ainsi (par cette façon d'agir et d'autres analogues) qu'il nous convient d'accomplir toute justice ». Pour saisir tout ce que représente la « justice » aux yeux du premier évangéliste, reportons-nous au texte capital de Mt 5,17.20, dans le Sermon sur la montagne. Le Maître introduit là toute une série de perfectionnements qu'il veut apporter aux prescriptions de la religion juive, par où il entend « accomplir » (v. 17) la Loi et les Prophètes et par où la « justice » (v. 20) des chrétiens doit l'emporter sur celle des anciens. Sous l'angle de la justice, Mt envisage là en fait l'ensemble de l'économie religieuse (juive ou chrétienne) fondée sur l'observance de la Loi (ancienne ou nouvelle). En composant son évangile, Mt a voulu inaugurer l'enseignement du Seigneur par un vaste programme de perfection chrétienne, justice du Royaume (Mt 5—7). Pareillement dans notre texte, au seuil de la vie publique du Messie, il insère cette phrase programmatique où Jésus énonce, à partir d'un cas exemplaire, un objectif primordial de sa mission : instaurer une économie de salut où les valeurs anciennes sont réassumées et transfigurées.

« Alors il le laisse faire ». Non seulement Jean-Baptiste a protesté de son indignité, mais, en baptisant Jésus, il n'a fait qu'obéir à son injonction : « il le laisse faire ».

On voit comment le dialogue intercalé par Mt dans le donné primitif, et tout prégnant de vues théologiques, atteint réellement son double but : souligner la supériorité de Jésus, et présenter anticipativement le sens de son œuvre.

3. La théophanie

Aussitôt, baptisé, Jésus remonta de l'eau ; et voici que les cieux s'ouvrirent ; il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. Et voici qu'une voix, des cieux, disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma complaisance » (vv. 16s).

Bien qu'il considère encore Jésus comme le sujet de la vision (« il vit ») et le bénéficiaire de la venue de l'Esprit, Mt formule le logion céleste à la troisième personne (« celui-ci est mon fils »). Peut-être tient-il à se rapprocher du texte littéral d'Is 42,1. Mais du coup la voix du Père ne s'adresse plus au Christ, elle le désigne aux témoins. La scène dès lors s'infléchit jusqu'à un certain point dans le sens d'une proclamation publique, d'une manifestation (plus ou moins parallèle à celle de la Transfiguration). Dieu intervient pour montrer aux hommes dès maintenant Jésus porteur de

l'Esprit, Messie-Serviteur de Yahvé, Fils bien-aimé du Père¹⁴. La révélation, sommaire encore, s'adressant aux témoins de la scène (et à travers eux aux auditeurs futurs de la prédication apostolique et maintenant aux lecteurs de l'évangile), veut susciter leur attention, les éveiller à tout ce qui par la suite va contribuer à éclairer le vrai sens de la messianité et de la filiation divine du Christ.

Dans la description de l'épisode, avec l'évocation concrète des réalités célestes se reliant à la terre, on sent passer l'émerveillement du narrateur (« et voici..., et voici... ») : les cieux s'ouvrent, l'Esprit en descend, des cieux vient une voix ! Car le narrateur est aussi théologien : avec le don de l'Esprit et l'entrée en scène du Fils de Dieu, le Royaume des cieux se rend présent sur la terre.

En finale de l'évangile, l'ordre de baptiser toutes les nations fera en quelque sorte pendant à cette scène initiale. Peut-être cet agencement invite-t-il de nouveau le lecteur à se référer au baptême de Jésus pour comprendre à sa lumière le baptême « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (formule très élaborée, où se reflète de toute évidence une pratique ultérieure du baptême chrétien avec précisément sa référence théologique au baptême du Seigneur).

Au total, Mt conserve pour l'essentiel le sens primitif de l'événement, mais en l'infléchissant quelque peu dans le sens d'une manifestation publique, et en y montrant d'autre part le fondement du baptême chrétien.

III. LE TEXTE DE MARC (1,6b-11)

A. LA PRÉDICATION DE JEAN-BAPTISTE

Mc a notablement abrégé et résumé les renseignements que la tradition rapportait touchant le Précurseur ; il a en particulier totalement omis l'annonce par Jean-Baptiste du Jugement eschatologique imminent. La première scène importante de son évangile, c'est le baptême du Christ. Ce qu'il retient concernant le Baptiste veut surtout « préparer » (v. 3) cette scène inaugurale. Toute la prédication de Jean se réduit chez Mc à nos deux phrases : annonce de Celui qui vient, puissant, bien supérieur au Baptiste ; annonce de son baptême propre, en antithèse à celui du Précurseur.

14. Mt 12,18-21 citera tout du long Is 42,1-4, avec le titre de Serviteur (et non de Fils) mais avec *agapētos* et *eudokēsēn*. Ces derniers termes ne figurent pas tels quels dans Is ; ils peuvent provenir déjà du logion baptismal sous sa forme la plus courante.

Jean annonçait dans sa prédication : « Voici que vient derrière moi celui qui est plus puissant que moi ; je ne suis pas digne de me courber à ses pieds pour délier la courroie de ses chaussures. Pour moi, je vous ai baptisés avec de l'eau, mais lui vous baptisera avec l'Esprit Saint » (vv. 6b-8).

La première phrase fait pressentir l'imminence du Messie : « Il vient (juste) derrière moi », il me suit immédiatement. — L'évocation de l'esclave aux pieds de son maître s'agrémente ici d'un petit trait pittoresque (« en me courbant »), bien dans le style descriptif de Mc, qui ne change cependant rien au sens.

Par contre, la seconde proposition, qui reproduit (mais en l'abrégant) l'antithèse traditionnelle entre baptême d'eau et baptême d'Esprit, en modifie nettement la portée. Elle omet toute mention du feu, de même que le contexte abandonne toute allusion au Jugement eschatologique. Pareille omission, systématique, oblige à comprendre maintenant l'antithèse telle qu'elle est là, indépendamment de son contexte originel, sur la base seulement de ce que pouvaient connaître d'avance les auditeurs de Jean-Baptiste.

Or ceux-ci n'ignoraient pas les prophéties concernant le Messie porteur de l'Esprit (Is 11,1-3 ; 42,1 ; 61,1), ni non plus les oracles promettant l'effusion de l'Esprit comme un force d'en haut répandue aux temps messianiques pour la rénovation religieuse et morale du Peuple de Dieu (Is 32,15s ; 44,3s ; 59,21 ; Ez 11,19 ; 36,25-29 ; 37 ; 39,29 ; Jl 3,1s ; etc.). Jusqu'ici pourtant, rien encore ne disait que cette effusion serait le don du Messie lui-même. La déclaration du Précurseur établit ce lien (que le quatrième évangile amplifiera) : c'est le Messie tout proche qui va répandre l'Esprit Saint.

En outre, dans les paroles du Baptiste privées de leur contexte premier, le terme « baptiser » se comprend spontanément avec le même sens dans les deux membres de l'antithèse. On oppose rite à rite : rite ancien, préparatoire, purificateur, et rite nouveau, définitif, sanctifiant. En fait, en parlant ici du baptême dans l'Esprit sans autre précision, l'évangéliste songe au baptême chrétien, rite sacramentel bien connu de ses lecteurs. Ce qu'il fait promettre par le Précurseur, c'est donc une activité du Messie qui (dans le baptême chrétien) répandra l'Esprit, réalisant (de cette manière bien concrète) les prophéties anciennes sur l'effusion eschatologique de l'Esprit de sainteté.

En résumé, la prédication de Jean-Baptiste, telle que Mc la présente, annonce :

1° comme dans la tradition commune : la venue imminente du Messie, investi de la puissance de Dieu et incomparablement plus digne que le Baptiste ;

2° de façon propre à Mc : l'effusion eschatologique de l'Esprit Saint par le Christ (dans le baptême chrétien).



B. LE BAPTÊME DU CHRIST

Dans le récit du baptême, Mc, nous l'avons dit, reste le plus proche de la tradition primitive, pour la formulation comme pour la théologie.

Et il arriva, en ces jours-là, (que) Jésus vint de Nazareth de Galilée, et il fut baptisé par Jean dans le Jourdain. Et aussitôt, remontant de l'eau, il vit les cieux se déchirant et l'Esprit comme une colombe descendre vers lui. Et (il y eut) une voix, des cieux : « Tu es mon Fils bien-aimé, tu as toute ma complaisance » (vv. 9-11).

1. La démarche de Jésus

« *Et il arriva en ces jours-là.* » Tournure insolite chez Mc. Cette entrée en matière, stéréotypée, que l'évangéliste n'a pas retouchée, trahit le début d'une nouvelle « unité littéraire », primitivement indépendante : le récit a une autre origine que le précédent, qui caractérisait très explicitement le rite de Jean comme un « baptême de pénitence pour la rémission des péchés ». — Notre formule est empruntée au style de l'A.T. : on présente les événements qui adviennent, selon les oracles prophétiques, de par la volonté de Dieu.

« *Jésus vint de Nazareth de Galilée.* » Mc est tenu à ces précisions, car c'est la première fois qu'il parle de Jésus ; nous sommes encore tout au début de l'évangile.

« *Et il fut baptisé par Jean dans le Jourdain.* » Le fait est consigné de façon précise, mais avec la plus extrême concision ; il n'y aura pas d'autre commentaire au baptême de Jésus que le récit de la théophanie. — La phrase reproduit peut-être intentionnellement les termes du v. 5 : le rôle baptismal de Jean atteint dans le baptême de Jésus son véritable aboutissement.

2. La théophanie

« *Et aussitôt.* » Quoique fréquente chez Mc, cette soudure doit ici lui être antérieure (elle existe aussi chez Mt, malgré une certaine gaucherie). On a manifestement voulu enchaîner « immédiatement » à la réception du baptême par Jésus la théophanie qui en fournit la signification dans le Dessein de Dieu, dans l'histoire du salut.

« *Et il vit.* » Trait primitif. C'est Jésus qui est témoin de la venue de l'Esprit, comme c'est à lui que s'adressera la voix du Père. La théophanie a lieu pour lui.

Jésus voit les cieux « déchirés », « fendus » (Mt et Lc disent plus simplement : « ouverts »). Le choix de ce mot relève peut-être du style marcién, imagé, coloré. Il se peut toutefois que le terme contienne une allusion à Is 63,19 selon l'hébreu : longue et vibrante prière à Dieu, Père d'Israël, que l'on supplie (au nom de sa paternité) de rompre un long silence et de descendre des cieux vers son Peuple pour le sauver. Au baptême de Jésus pareillement, début de l'évangile, Dieu met fin à un long silence, déchire enfin les cieux, ouvre l'ère de grâce définitive par l'envoi de son Esprit et l'expression de sa complaisance envers son Fils bien-aimé présent au milieu de son Peuple.

« *Et (il y eut) une voix.* » L'exposé prend une allure de récitatif : les phrases se suivent, brèves, rapides, simplement juxtaposées, sans recherche de style. L'effet obtenu n'en est que plus saisissant.

« *Tu es mon Fils...* » Le logion est transcrit sous sa forme vraisemblablement la plus primitive, analysée ci-dessus. L'intimité de cette filiation divine, le second évangéliste nous la dévoile dans le ton de la prière du Christ à Dieu : « Abba, Père » (14,36), formule toute de filiale affection et comme d'enfantine tendresse.

Cette scène est la première de la vie du Christ selon saint Marc. Scène inaugurale. Investiture messianique (nous l'avons montré précédemment : consécration et envoi vers l'œuvre du salut par la puissance de l'Esprit et dans la plus étroite intimité filiale avec Dieu). En même temps aussi, première ouverture sur le mystère de la personne de Jésus. Bref, première et solennelle illustration du titre de l'évangile : « Commencement de la Bonne Nouvelle de Jésus Messie, Fils de Dieu » (1,1).

IV. LE TEXTE DE LUC (3,15s.21s)

Notre péricope liturgique réunit deux passages distincts de Lc 3 : les vv. 15s (déclaration du Précurseur), puis 21s (baptême de Jésus). Ont été omis, entre ces deux morceaux, les vv. 17-20 qui poursuivaient la description du Jugement eschatologique et racontaient la fin du ministère du Précurseur.

A. LE PRÉCURSEUR ET SON MESSAGE

Comme le peuple était dans l'attente et que tous se demandaient en leur cœur si Jean n'était pas le Christ, Jean prit la parole et leur dit à tous : « Pour moi, je vous baptise avec de l'eau ; mais il vient, celui qui est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de délier la courroie de ses chaussures ; lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le Feu » (vv. 15s).

La proposition initiale rappelle le problème décisif posé par la personnalité du Baptiste. Cette proposition, énoncée par mode d'incidente (« *comme le peuple était dans l'attente...* »), constitue en fait une cheville rédactionnelle de la composition de Lc. Elle n'a pas de parallèle en Mt ni Mc. Elle porte l'empreinte du style de Lc : tournures volontiers radicales, universelles (« *le peuple* », comme en 1,10 ; 2,10 ; 3,18, etc. ; Ac 2,47 ; 3,9, etc. ; « *tous se demandaient* », « *il leur dit à tous* » ; cf. encore au v. 21 : « *Quand tout le peuple eut été baptisé* »), emploi absolu du verbe « *attendre* » (sans détermination d'objet, tout comme en Ac 27,33 ; 28,6). Par contre, on en trouve l'équivalent, développé même avec quelque ampleur, en Jn 1,19-23.

On se rend compte par là d'une évolution : les évangélistes ont été amenés à indiquer de plus en plus nettement la situation précise de Jean-Baptiste devant Jésus. Or, l'origine du problème remontait aux contemporains du Baptiste déjà, avant même l'entrée en scène de Jésus. L'apparition de Jean avait marqué le réveil du prophétisme (Mt 14,5 ; 21,26 par) ; sa prédication, sa sainteté de vie, toute son action soulevait à nouveau la grande espérance, dont nous savons par ailleurs qu'elle était effectivement demeurée vivace. On en venait à se poser la question cruciale : n'était-ce pas lui justement le Messie, à la manière par exemple du Précurseur de Dieu même qu'avait prophétisé Mt 3,1,23s (cf. Lc 1,76 ; Mt 11,10 par) ? D'après Lc pourtant, la question n'est pas posée explicitement (« *ils se demandaient en leur cœur* ») ; elle ne l'est pas davantage dans le rappel d'Ac 13,25 ; Jn au contraire la fera poser en clair et avec insistance (1,19ss).

En guise de réponse, Lc, rejoignant maintenant les formules traditionnelles, rapporte, avec son sens primitif (étudié ci-dessus), l'antithèse où le Précurseur oppose sa personne et son rite à la personne de Celui qui vient, autrement digne, en vue d'un baptême autrement efficace, à savoir : le Jugement final, puissant et redoutable, « *baptême dans l'Esprit et le Feu* ».

B. LE BAPTÊME DE JÉSUS ET LA THÉOPHANIE

Or, quand tout le peuple eut été baptisé, et au moment où Jésus, baptisé lui aussi, se trouvait en prière, le ciel s'ouvrit, et l'Esprit descendit sur lui sous forme corporelle, tel une colombe. Et du ciel vint une voix : « Tu es mon Fils, moi-même aujourd'hui je t'ai engendré » (vv. 21s).

Juste avant ces deux versets, l'évangéliste, comme il le fait en d'autres cas (1,56.80 ; etc.), a complètement achevé sa notice au sujet du Précurseur, en mentionnant déjà son emprisonnement.

Ayant ainsi anticipé sur la chronologie, il doit à présent revenir en arrière, rédigier quelques mots de rappel (brève proposition subordonnée, un peu comme au v. 15 ci-dessus), pour relater sommairement, avec le baptême de « *tout le peuple* », celui de Jésus. Mention laconique (« *Jésus ayant été baptisé* »), qui laisse toute l'importance à la théophanie. Notre texte ne décrit pas le baptême mais la théophanie baptismale¹⁵.

A la description de la théophanie, Lc imprime un tour plus objectif, plus historique : « *Or il arriva que... le ciel s'ouvrit, l'Esprit descendit...* » ; la note « *visionnaire* » a disparu. Dans le même but, l'évangéliste accentue le réalisme extérieur de la venue de l'Esprit : au lieu d'écrire simplement « *l'Esprit Saint*, comme une colombe », il insiste : « *l'Esprit Saint, sous forme corporelle*, comme une colombe ». Il garde pourtant le plus clair des indications traditionnelles : ouverture du ciel, descente de l'Esprit, déclaration divine. Et la voix du Père continue de s'adresser à Jésus ; mais ceci, tout comme la venue de l'Esprit, s'accorde à présent avec la prière du Christ ; intervention divine et prière de Jésus se correspondent mutuellement.

La prière remplit la vie du Christ (Lc 5,16 ; 6,12 ; 9,18.28s ; 11,1 ; 22,32.41.44) ; elle n'a rien que de naturel en ce moment privilégié : n'est-elle pas la préparation la plus appropriée¹⁶ en même temps que la réponse la plus normale aux communications divines ? Luc, qui s'attache plus que les autres évangélistes au thème de la prière, a seul ici consigné explicitement le fait. Outre son intérêt historique, cette notation veut servir à l'édification des lecteurs, en leur proposant l'exemple du Maître. Dans la théologie de Lc en effet, la prière a pour objet primordial d'obtenir le don de l'Esprit Saint, bien essentiel du Royaume (Lc 11,2[variante].13 ; Ac 1,14 ; 3,15 ; 4,31).

Aux yeux de Lc, la communication de ce Don messianique et divin lors du baptême de Jésus prélude à l'effusion universelle promise aux temps eschatologiques. De façon parallèle, il fera débiter le livre des Actes par le miracle de la Pentecôte.

Dans la pensée religieuse de la communauté primitive, un courant particulier, retenu par Luc (seul), a considéré la venue de l'Esprit sur Jésus lors de son baptême comme son « *onction* », sa consécration en tant que « *Oint* » : nouvelle façon d'exprimer le sens du baptême de Jésus comme investiture messianique ; on s'appuie sur Is 61,1.

15. Dans le quatrième évangile, le baptême ne sera même plus mentionné. Jn ne relate pas le baptême, ni à vrai dire la théophanie baptismale, mais très précisément le témoignage du Baptiste consécutif à cette théophanie.

16. Prière préparant aux révélations divines dans la tradition apocalyptique : Dn 2,18 ; 9,3ss.20ss ; 10,2s ; Lc 9,28s ; Ac 9,11 ; 10,30 ; 22,17.

Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée, en commençant par la Galilée, après le baptême prêché par Jean : comment Dieu a oint d'Esprit et de puissance Jésus de Nazareth (Ac 10,37s).

L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction ; il m'a envoyé porter la Bonne Nouvelle (Lc 4,18).

De tels textes traduisent le mouvement progressif d'une réflexion théologique en cours d'élaboration. On reporte jusqu'au baptême l'onction que certaines affirmations de frappe tout à fait archaïque fixaient à la Résurrection du Christ (Ac 2,36 ; 4,27) : onction qui a fait de Jésus le « Messie », le « Christ », l'Oint¹⁷.

Pour le contenu du logion céleste, Lc (selon la leçon « difficile », non harmonisante) cite purement et simplement Ps 2,7, dont nous avons déjà parlé. Il abandonne donc ici toute allusion au Serviteur de Dieu ou au Bien-Aimé du Père (et donc toute amorce vers la mission rédemptrice). Il concentre l'intérêt sur cet oracle d'investiture messianique et de filiation divine. L'idée de filiation divine n'est toujours pas explicitée, mais elle se fait insistante par l'exclusion même des autres références et par l'addition du second membre du verset psalmique (« moi, aujourd'hui, je t'engendre »). Dans la même intention, Lc introduira aussitôt après cette déclaration divine la généalogie de Jésus, qui fait remonter celui-ci jusqu'à Adam, « fils de Dieu ».

En Ac 13,33, ce même verset du Ps 2 est appliqué à la résurrection du Christ :

Et nous, nous vous annonçons la Bonne Nouvelle : la promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur, en ressuscitant Jésus, ainsi qu'il est écrit au psaume second : *Tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre.*

Une telle affirmation appartient au tout premier stade des formulations de la foi ; ensuite seulement, l'application de ce texte a été transférée de la résurrection au baptême.

De la même façon, nous l'avons vu, le titre de « Christ » (Oint), mis en valeur à propos du baptême, avait été appliqué d'abord à Jésus au jour de sa résurrection : « Dieu l'a fait Christ, ce Jésus que vous avez crucifié » (Ac 2,36 ; cf. 4,27). Ce transfert de l'intuition initiale, pascale, jusqu'au baptême de Jésus, qui (avec le ministère du Précurseur) constitue à un moment ancien de la tradi-

17. Oint = *Messiah* en hébreu, *Christos* en grec. Il nous paraît obvie que le thème de l'onction joue sur l'étymologie du nom du « Christ » et sur sa qualité de « Messie » (même sans appuyer ici sur la note royale). Le texte de Ac 4,27 est digne de remarque, parce qu'il associe les thèmes pareillement mis en œuvre à propos du baptême : Serviteur et Oint.

tion¹⁸ le « commencement de l'évangile » (Mc 1,1 ; Lc 3,23 ; Ac 1,22 ; 10,37), nous fait assister à la naissance de la toute première christologie¹⁹. Le sens de l'intervention divine au baptême de Jésus s'est précisé, et le récit de l'événement a pris la forme que nous lui voyons ici, *sous la lumière pascale*.

Tout en atténuant le caractère apocalyptique de la présentation, Luc, l'historien, l'évangéliste de la prière, a gardé très clairement à la théophanie baptismale son sens essentiel selon la tradition primitive : consécration inaugurale, investiture de Jésus comme Messie-Fils-de-Dieu. Il ne semble pas suggérer la relation au baptême chrétien, mais il appuie plus que les autres évangélistes sur la réalité de la filiation divine du Christ.

CONCLUSION

Le sens du baptême de Jésus se révèle dans la théophanie qui l'accompagne. C'est là principalement ce qui a retenu l'intérêt de la tradition évangélique et de nos rédacteurs inspirés ; là aussi doit se porter avant tout notre propre contemplation.

La première démarche publique de Jésus, qui le relie au plus grand et au dernier des prophètes, devient, de façon solennelle, par l'emprise d'en haut, sa consécration messianique : investi de la puissance de l'Esprit Saint, confirmé dans la pleine conscience de son intimité privilégiée et de sa communion unique avec Dieu son Père, Jésus reçoit définitivement mission d'entreprendre maintenant l'œuvre du salut, conformément au Dessein divin tracé dans les Ecritures. Par-delà l'œuvre messianique, la scène s'entrouvre sur un mystère plus profond, celui de la *personne* même de Jésus Messie-Fils-de-Dieu. Telle est la signification fondamentale reconnue à l'événement dès les origines, signification mise en œuvre à travers tout un réseau de réminiscences scripturaires, dans les cadres d'un scénario apocalyptique (ouverture des cieux, venue visible de l'Esprit, voix d'en haut : cadres les mieux appropriés à faire connaître

18. Moment antérieur à toute rédaction des évangiles de l'enfance.

19. Aux tout premiers jours de l'Eglise, la résurrection de Jésus avait été le point de départ décisif de la foi en sa dignité suréminente, transcendante. Très vite, on a approfondi cette intuition prégnante. Sous la lumière de l'Esprit remémorant au cœur des fidèles les enseignements du Sauveur et les événements de sa vie publique (objet de l'« évangile »), la contemplation inspirée a bientôt vu à l'œuvre dans la vie même de Jésus ses prérogatives transcendantes. Ce n'est pas seulement à la résurrection, mais tout au long de son ministère, et dès le commencement de son œuvre de salut, dès la scène inaugurale du baptême, qu'il est le Messie et le Fils de Dieu. Dans les évangiles de l'enfance, de composition plus récente et moins « traditionnels », ces titres seront anticipés dès le premier moment de l'existence humaine de Jésus.

ce qui ne peut être qu'objet d'une révélation d'en haut : la mission salvatrice de Jésus, fondée finalement sur sa condition de Fils de Dieu).

Relaté par les évangélistes au seuil du ministère du Sauveur, le récit montre qu'il faut désormais comprendre toute la vie publique du Christ sous cet éclairage (qui anticipe sur l'illumination pascalle). Et déjà, dans cette première effusion de l'Esprit Saint, dans cette entrée en scène du Fils de Dieu présent parmi les hommes, on pouvait voir commencer l'ère eschatologique, s'inaugurer l'avènement du Royaume.

Enfin, diverses retouches rédactionnelles nous rappellent le lien du baptême chrétien au baptême du Seigneur. C'est bien en effet par son rapport intrinsèque au baptême de Jésus que le sacrement chrétien nous constitue nous-mêmes fils de Dieu, porteurs de son Esprit.

BAPTISÉ POUR NOUS

C'est pour nous et non pas pour lui que le Christ a été baptisé, lorsqu'il a purifié et sanctifié les eaux, et non pas lorsque lui-même a été sanctifié par elles.

C'est pour nous qu'il recevait extérieurement, sous la forme d'une colombe, la venue de l'Esprit qu'il possédait en lui-même par nature, puisqu'il est de la même essence.

C'est pour nous aussi qu'il entendait cette parole : « Tu es mon fils », afin qu'en lui nous soyons appelés enfants, alors que nous étions adversaires et ennemis à cause du péché.

C'est pour nous également que le Père a ouvert les cieux, afin de nous apprendre que la naissance de l'eau et de l'Esprit par laquelle le Christ nous a délivrés sur les bords du Jourdain est céleste, qu'elle nous ouvre les portes du ciel, qu'elle fait briller et luire les baptisés comme des étoiles, qu'elle les lave et les purifie et les appelle aux choses d'en haut. Car le lieu des étoiles, c'est le ciel.

SÉVÈRE D'ANTIOCHE ¹

1. Sévère d'Antioche : évêque d'Antioche au début du VI^e siècle. - *Homélie sur l'Épiphanie*, dans *Patr. Or.* 8, pp. 341-342.

Notes doctrinales



Le Christ est-il manifesté aujourd'hui à tous les hommes ?

PAR RENÉ SALAÛN

Le récent concile (*Presbyterorum ordinis*, n° 4, par exemple) insiste pour que les prêtres donnent priorité, parmi leurs ministères, à celui de la Parole, de l'Évangile, de l'Évangile pour tous. Le peuple de Dieu naît de la foi, donc de la Parole, donc de l'évangélisation. Avant de croître, il lui faut naître. Beaucoup admettraient une priorité à la Parole pour l'entretien ou l'approfondissement de la foi chez les déjà ou encore chrétiens. Mais la Parole en vue de la conversion, du premier éveil de la foi, de cet « *initium fidei* » dont on parlait tant aux IV^e-V^e siècles, qui est placé pour la dire ? Qui, étant placé, sait qu'il faut la dire, et cherche ce qu'il faut dire ? Qui, croyant savoir ce qu'il faut dire, connaît le langage pour le dire ?

Les prêtres se doivent à tous les hommes : ils ont à leur faire partager la vérité de l'Évangile dont le Seigneur les fait bénéficier. Soit donc qu'ils aient parmi les païens une belle conduite pour les amener à glorifier Dieu, soit qu'ils prêchent ouvertement pour annoncer aux incroyants le mystère du Christ, soit qu'ils transmettent l'enseignement chrétien ou exposent la doctrine de l'Église, soit qu'ils étudient à la lumière du Christ les problèmes de leur temps, dans tous les cas il s'agit pour eux d'enseigner, non pas leur propre sagesse, mais la Parole de Dieu, et d'inviter tous les hommes avec insistance à la conversion et à la sainteté (*Presb. ord.*, 4).

1. « Qu'ils aient parmi les païens une belle conduite pour les amener à glorifier Dieu »

La première forme de ministère de la parole, envisagée dans le n° 4 du Décret sur les prêtres, est la présence significative parmi les non chrétiens. Le concile s'inspire ici de 1 P 2,12. L'Apôtre, en une période où les chrétiens étaient critiqués, tire les conséquences

pratiques de la vocation du peuple de Dieu à rendre un culte spirituel et à proclamer les merveilles du salut. Il exhorte les chrétiens (au premier rang desquels Vatican II situe les prêtres) à « avoir, au milieu des païens, une conduite telle que sur le terrain même où ils les traitent calomnieusement de malfaiteurs, ils puissent en y regardant de près glorifier Dieu pour leurs œuvres bonnes, au jour de sa visite ». Cette préoccupation remplit la première épître de Pierre (2,15 ; 3,1-2 ; 3,15-17 ; 4,3-4).

Présence au monde, communion aux valeurs que les hommes apprécient (même s'ils ne les pratiquent pas), témoignage vécu, sont devenus des slogans dans l'Église.

Mais où en sommes-nous des engagements effectifs ?

Il est reconnu aujourd'hui que les païens ne sont plus seulement dans les pays lointains. Ainsi, le Décret sur l'activité missionnaire parle de l'évangélisation et de l'implantation de l'Église parmi les peuples ou les groupes humains dans lesquels elle n'a pas encore été enracinée (*Ad Gentes*, n° 6, § 3) :

Il faut que l'Église soit présente dans ces groupements humains par ses enfants, qui y vivent ou sont envoyés vers eux (n° 11).

Elle est par ses fils en liaison avec les hommes de quelque condition qu'ils soient, elle l'est surtout avec les pauvres (n° 12, § 1).

Dans leur vie et leur activité, les disciples du Christ, intimement unis aux hommes, espèrent leur présenter le vrai témoignage du Christ et travailler en vue de leur salut, même là où ils ne peuvent annoncer pleinement le Christ (n° 12, § 4).

Parmi ces groupes humains qui appellent une présence de l'Église, il faut noter spécialement le monde ouvrier. Il n'est pas le seul. Il est celui dont Pie XI disait que l'Église l'avait scandaleusement méconnu. Il a développé ses aspirations, sa pensée, ses actions, ses valeurs, en marge de l'Église ; il est traversé par l'athéisme ; plus encore il nourrit de vieilles rancœurs et de vieilles méfiances à l'égard de l'Église et de la foi. Il est très minoritaire dans nos églises. Et les chrétiens sont très minoritaires dans les usines, pour ne pas parler des organisations ouvrières. L'épiscopat français parle de priorité à l'évangélisation du monde ouvrier.

Y a-t-il pour autant présence significative de l'Église au monde ouvrier ?

Notons d'abord que, dans plus d'un pays d'Europe occidentale, elle n'est pas « présente par ses enfants qui y vivent » : des organisations chrétiennes puissantes créent pour eux un circuit social à part, une mentalité à part, qui les empêchent « d'être parmi », de communier « aux aspirations, aux actions, et aux valeurs » de leurs frères ouvriers. Ceci est souvent légitimé par de bonnes raisons (ne

pas lâcher la proie pour l'ombre, la pression antireligieuse des groupes non confessionnels, le manque de personnalité des chrétiens...). Mais, quand une orientation pastorale est fondée sur une telle option, a-t-on fait un choix missionnaire ?

Il est cependant des chrétiens en monde ouvrier et ailleurs, qui non seulement « y vivent », mais y sont présents, parce qu'ils participent, au niveau même de la conscience, à ce qu'il y a de plus vivant et de plus valable dans l'effort collectif et dans le dynamisme spirituel de leur milieu. Mais alors toutes sortes de questions se posent. Quel soutien approprié trouvent-ils dans l'Eglise, pour penser et nourrir leur foi, résoudre les difficultés innombrables qu'ils rencontrent, devenir aussi « majeurs » au plan chrétien qu'ils le deviennent au plan humain ? Jésus disait : « Eux restent dans le monde... Je les ai gardés et aucun d'eux ne s'est perdu hormis le fils de perdition... » (Jn 17,11-12). L'Eglise peut-elle en dire autant ? Ne souffre-t-elle pas de l'exode insensible mais constant des meilleurs de ceux qui auraient dû assurer son enracinement en milieu paganismé ?

Autre question, plus fondamentale encore : quelle audience réelle et quelle intervention efficace dans l'Eglise pour ceux qui, au nom de leur présence hors des habituels circuits cléricaux, mettent le doigt sur des points sensibles, suggèrent des transformations, appellent un meilleur témoignage, critiquent les aspects vétustes ou riches ou politiques de l'institution ecclésiale ? Qui est consulté en priorité, qui donne son avis sur les « renouvellements » dont la mesure est d'abord calculée pour la satisfaction des déjà chrétiens ? Qui va au concile, au synode, au conseil, au comité, chez le pape, l'évêque ou le doyen ?

L'Eglise n'est pas que les laïcs. A bien des chrétiens, ouvriers en particulier, des camarades disent : « Toi ça va : mais les 'curés' où sont-ils, que font-ils, que disent-ils ? » Pour que l'Eglise soit présente « en acte plénier », comme dit Vatican II (*Ad Gentes*, n° 5), ceux qui selon la continuité apostolique sont envoyés dans le monde entier communiquer la Nouvelle à toute créature doivent aussi être présents.

Bien des prêtres sont en lien étroit avec les chrétiens présents au monde non chrétien : ils les connaissent, les écoutent, les soutiennent, appuient leurs voix dans l'Eglise, cherchent avec eux, font grandir en eux des types nouveaux de chrétiens. Sont-ils la majorité ? Sont-ils entendus et appuyés par ceux qui s'adonnent essentiellement au soin du troupeau confiné dans l'enclos ?

Mais il faut aussi faire le compte des prêtres envoyés en plein monde paganismé, en usine par exemple, pour y communier à titre de prêtres à la vie de ce monde, pour y témoigner comme et avec les chrétiens, pour y être « un germe d'Eglise ». Il faut viser à ce qu'un jour il y ait des ouvriers chrétiens issus de la « gentilité »,

comme du temps de Paul, des ouvriers convertis à la foi, et pas seulement des déjà chrétiens convertis à l'engagement ouvrier. Si on compare le nombre de ces prêtres à ceux qui sont consacrés aux paroisses, aux « œuvres », aux institutions, aux organisations pour les chrétiens à garder, préserver, promener, rassembler, cultiver, la disproportion est énorme. Il en va de même si on compare les militants chrétiens issus de la chrétienté et les incroyants convertis.

Assurément il faut reconnaître que les voies nouvelles où l'Eglise a décidé de s'engager doivent être prospectées avec sagesse, que l'histoire n'avance pas nécessairement à coups de boutoir, que les personnes, les mentalités et les structures n'évoluent pas instantanément au gré de brusques décisions. Le principe est acquis d'un effort privilégié vers les plus loin : laissons le temps de passer progressivement à l'œuvre.

Rien de plus sage, à condition que le projet évangélisateur soit bien premier dans l'esprit, et qu'on en voie la marque dans les cheminements actuels.

Tout un mouvement se développe en vue de la « déclergification », pour une transformation du statut social du prêtre, pour une réforme de la préparation au sacerdoce, dans laquelle le développement humain, le rapport avec le monde actuel, les valeurs de notre temps joueront un grand rôle. C'est fort bien. Mais il y a deux manières d'envisager cette mutation. L'une se bornerait à satisfaire les aspirations qui se font jour à l'intérieur de l'Eglise, à répondre aux « malaises » dont on a tant parlé, ou très prosaïquement à rouvrir les sources d'un recrutement sacerdotal devenu dangereusement étroit. L'autre viserait à rétablir ou simplement établir le contact, le dialogue, et l'amitié avec ceux qui ne se savent pas appelés.

Dans le premier cas, il est tout normal et conforme aux habitudes que la formation humaine des futurs prêtres soit de style libéral, que son lieu privilégié soit l'université, et qu'elle débouche sur les carrières de la clientèle classique de l'Eglise, les classes moyennes ; ceci pour l'ensemble des candidats au sacerdoce. Dans le second cas, la « mission » impose ses exigences et demande d'entrer dans un projet. Par ce biais on retrouve l'invitation évangélique : « Laisse tes filets et suis-moi »... à ceci près que la mission aujourd'hui peut engager dans l'ingrat métier de pêcheur, plutôt que dans une situation riche.

Dans le premier cas, malgré la raréfaction des prêtres, on continuera à en trouver dans les couloirs de la culture, de l'éducation, des loisirs, du pouvoir économique et même politique. Dans le second cas, les milieux de travail et les pauvres seront servis en priorité, le centre d'apprentissage, le collège technique, ou le stage en usine

prenant valeur parmi les moyens de formation et d'acheminement.

Il y a plus important. L'Eglise, les diocèses, les secteurs, peuvent fort bien se contenter d'adjoindre aux formes et organisations déjà existantes des « secteurs missionnaires » et des « équipes de prêtres au travail ». Cela permet de ne pas paraître en retard par rapport à ce qui désormais « se fait ». Cela permet aussi de contenir les aspirations très affirmées de certains. Mais l'appareil traditionnel n'en sera guère affecté. On aura ajouté une rubrique à l'*Ordo* diocésain. On aura ajouté un wagon à la rame. Mais la direction du train ne sera pas l'évangélisation.

L'hypothèse n'est pas gratuite. Dans tel diocèse, on peut dire qu'il y a d'une part un effort évangéliste restreint, localisé, avec quelques prêtres en marge du reste de l'effort pastoral, salués et admirés peut-être mais de loin, tandis que d'autre part la masse des chrétiens et du clergé, les œuvres et institutions poursuivent leur route en l'aménageant, en perfectionnant esprit et méthodes, mais sans qu'une solidarité dans la mission à l'égard des non chrétiens donne voix essentielle au chapitre à ces prêtres et laïcs qui sont en rapport constant avec eux, et sans que le style, les structures, la signification publique de la pastorale à l'égard des chrétiens soient transformés en vue de l'évangélisation des non chrétiens.

Si vraiment l'Eglise veut être missionnaire, tout entière missionnaire, comme cela se dit souvent, elle doit reviser et le mode de vie de ceux qui la représentent, et ses modes de financement, et ses relations politiques, et son genre de prédication, et la pastorale sacramentelle... Proximité avec les gens et pauvreté en banlieue, bureaucratie administrative et bâtisses triomphantes en ville, cela ne fait pas une Eglise missionnaire. On pourrait citer tel évêque, très heureux de son secteur et de ses prêtres en mission ouvrière, mais effrayé de tout réforme qui met en cause le vieux fonctionnement des paroisses, des finances, des œuvres diocésaines.

Il est curieux par exemple qu'au moment où le travail du prêtre à plein temps en usine est admis, on rencontre tant de réticences à l'égard d'un travail à temps limité pour le prêtre de paroisse ou l'aumônier. Au fond, le premier ne dérange pas immédiatement le dispositif en place. Le second oblige à mettre tout de suite en cause une hiérarchie des tâches. En outre, il aide à ce que le premier soit moins marginal, il constitue un lien objectif, car il signifie que même dans sa pastorale à l'égard des chrétiens l'Eglise cherche le rapprochement avec le monde du travail. Il précise, à l'intérieur même des tâches les plus classiques de l'Eglise, des exigences de la mission.

Créer quelques situations missionnaires pour quelques-uns, c'est un geste. Il devrait de part en part entraîner l'engagement missionnaire de l'ensemble du corps. Nous n'y sommes pas encore.

2. « Qu'ils prêchent ouvertement pour annoncer aux incroyants le mystère du Christ, qu'ils transmettent l'enseignement chrétien ou exposent la doctrine de l'Eglise »

Telle est la deuxième forme de ministère de la parole, envisagée par le Décret sur les prêtres (n° 4). Il s'agit de la parole explicite. Ce que nous disions plus haut doit avoir ici une large application : il faut que le souci missionnaire provoque une rénovation de l'expression de la foi.

a) L'annonce aux incroyants

Le concile la distingue soigneusement de la « transmission de l'enseignement chrétien ». A celle-ci nous ne sommes que trop habitués. Nous pratiquons depuis longtemps diverses formes de catéchèse pour les croyants. Par contre, réalisant mal que des masses d'hommes se situent dans l'incroyance, nous situons difficilement, entre le témoignage muet du comportement et la catéchèse didactique, cette parole par excellence qu'est l'annonce première et convertissante, le choc initial dans le cœur et la conscience, la lumière qui commence à se faire : sur Dieu qui aime, sur la vie qui prend un sens nouveau, sur Jésus-Christ qui devient proche, sur l'espérance qui débouche plus loin que le visible... L'Evangile, ce fut d'abord cela. Les Apôtres ont commencé par ouvrir les cœurs à une Bonne Nouvelle ; ensuite ils ont explicité et expliqué. Nous ne savons plus le faire.

Alors que les expressions « catéchisme, catéchèse, instruction religieuse, prédication » évoquent chacune à sa façon la parole adressée à ceux qui déjà sont chrétiens ou supposés tels, pour les former, nous n'avons plus de mot courant pour dire ce qu'était le « kérygme » des premiers Apôtres. Nous en sommes réduits à franciser (pour le jargon intérieur du monde ecclésiastique) ce vocable grec, ou à fabriquer des néologismes comme « précatéchèse ».

Et il ne s'agit pas que de vocabulaire. Regrouper en équipe des chrétiens engagés dans le monde, les « animer » en découvrant avec eux le sens chrétien de leur vie et les exigences de leur vocation, cela se fait, et souvent très bien. Mais si l'on parle d'évangélisation explicite, tout le monde se sent gêné. On dit qu'il ne faut rien précipiter ; ce qui est vrai, mais peut faire manquer « le jour de la visite du Seigneur ». On ne sait pas ce qu'il faut dire. On a peur d'exprimer des idées usées dans des mots dévalorisés. En face d'une incroyance qui n'a pas peur de se manifester ni d'affirmer ses raisons, on se trouve comme inhibé. On est peut-être encore plus dé-

sarmé devant l'indifférent sans question. Et après tout, ajoute-t-on, qu'est-il besoin d'expliciter ? L'essentiel n'est-il pas que se multiplient les « chrétiens anonymes » ?

Les prêtres eux-mêmes se demandent comment rendre compte de leur foi et comment aider les chrétiens à le faire. La parole sur Dieu et sur Jésus-Christ semble réservée à l'usage intérieur de la tribu chrétienne. En dehors, elle serait non pertinente, déplacée, hors de saison.

Comment cela se fait-il ? Ce n'est pas le lieu d'analyser les raisons de cette situation paradoxale. Mais cette déficience, une fois constatée, ne doit plus nous laisser en repos. L'Eglise n'est plus celle que le Ressuscité a envoyée au monde entier, et qu'il a remplie de l'Esprit, si elle ne redécouvre pas la signification libératrice du message pour les incroyants qu'elle rencontre et l'expression qui éclairera leur conscience.

b) *L'enseignement aux croyants*

Sur ce point du moins, on peut dire qu'il y a eu un renouveau réel, non seulement au plan de la réflexion mais dans la mise en œuvre, non seulement dans un cercle de spécialistes mais dans l'ensemble de l'Eglise. Avant de nous satisfaire, regardons quand même les choses de plus près. Sans tomber dans la critique chagrine, on peut observer quelques déficiences.

L'habitude fait que le mot « enseignement » évoque d'abord le catéchisme des enfants. Il est bien vrai qu'un renouveau s'est opéré et continue d'agir, quant à sa présentation, sa pédagogie et son contenu. Ce n'est pas rien, quand on pense à la foule de chrétiens adultes, qui se représentent la foi selon l'initiation mal adaptée à laquelle ils furent soumis étant petits.

Mais où en est la formation des adultes ? Ici les critiques surabondent. On critique l'homélie dominicale. Les militants souffrent de ne pas être équipés, face aux problèmes posés par la vie ou par leurs frères incroyants. Les prêtres se plaignent de sacramentaliser au-delà de ce que la foi et l'intelligence chrétienne des demandeurs justifient. On critique le style abstrait de la présentation du message ; on critique le moralisme, le néo-moralisme social aussi bien que les anciennes exhortations à la vertu personnelle ; on critique le langage, qui n'est pas d'aujourd'hui et ne percute pas sur les idées ni sur les mentalités d'aujourd'hui ; on critique la littérature chrétienne qui ne se diffuse que dans les limites précises de la chrétienté... sauf si une forte dose de non-conformisme lui fait franchir les frontières religieuses.

Si l'on part de l'Evangile, de la doctrine de l'Eglise, de la théologie, on a du mal à « rejoindre la vie ». On célébrera l'incarna-

tion à Noël, notre résurrection en Jésus-Christ à Pâques, mais cela semblera lointain, sans signification vive ni accrochage vigoureux. Ou bien on « partira de la vie », par exemple dans la révision de vie. Mais alors on risquera fort de ne pas s'élever plus haut qu'un humanisme ou un humanitarisme, appuyé de quelque verset évangélique exhortatif, sans rejoindre en vérité l'essentiel du *Credo* chrétien. Certains finissent par réduire celui-ci à un pur langage : les formules de foi ne diraient plus des réalités divines, elle ne seraient que le revêtement symbolique des expériences ou des aspirations humaines.

Ainsi plus un homme se fait dans la vie, prend sa taille en assumant ses responsabilités, plus il court le danger de se déchristianiser : la foi perd pour lui son sens, faute de lien avec ce qu'il découvre et cherche.

On s'aperçoit en somme que l'enseignement aux chrétiens est solidaire de l'effort de présence de l'Eglise au monde, singulièrement au monde incroyant, et de l'effort d'expression de la foi dans le dialogue avec l'incroyance. De même et complémentirement, l'Eglise apprendra à dire quelque chose de Jésus-Christ aux non chrétiens dans la mesure où elle apprendra à le dire à ses propres membres mêlés à la vie du monde. Autrement dit, la catéchèse peut moins que jamais aujourd'hui être un en soi. Elle présuppose la mission. La mission l'interroge et l'aide ainsi à s'adapter. Elle contribue à la mission en rendant les chrétiens capables de rendre compte de l'espérance qui les habite à tous ceux qui aujourd'hui leur posent des questions.

Mais pour cela s'impose une troisième forme de fidélité au ministère de l'Evangile, signalée par Vatican II.

3. « *Qu'ils étudient à la lumière du Christ les problèmes de leur temps* »

S'il ne s'agissait que de zèle et de générosité, l'évangélisation aujourd'hui ne serait pas un tel problème : rien ne permet de penser que les apôtres d'aujourd'hui ont moins de cœur que ceux d'hier. S'il ne s'agissait que de changer le dispositif, de transférer des secteurs territoriaux dans les secteurs sociologiques un bon nombre de prêtres, de religieuses et de laïcs, on y parviendrait peu à peu ; on referait un quadrillage efficace. S'il ne s'agissait que d'adopter le vocabulaire en cours, en renonçant à certains poncifs pieux, on pourrait réussir la traduction des mots d'hier en ceux d'aujourd'hui.

Mais un langage n'est pas qu'une enveloppe. Il se trouve sous-tendu par toute la pensée qu'il révèle. Et c'est bien au plan de la pensée que se pose le problème fondamental. Zèle, présence, enga-

gement, adaptation, seraient de faux-fuyants s'ils n'étaient porteurs d'une rencontre profonde entre la Révélation de Jésus-Christ et la mentalité de nos contemporains.

La tentation n'est pas mince de passer à côté de cette redoutable tâche de confrontation entre la foi et l'esprit moderne.

Nous pourrions réduire la foi à l'esprit d'aujourd'hui. Eblouis par les progrès de l'humanité — du moins par les valeurs que vivent les meilleurs des non chrétiens — nous rêvons de nous désencombrer d'une originalité chrétienne, que nous définissons mal, et qui semble de trop dans le concert.

A quoi certains répliquent par l'immobilisme et l'intégrisme, c'est-à-dire la crispation sur les formules, les habitudes, les réponses, les synthèses d'hier, fussent-elles inintelligibles à nos contemporains.

Or c'est de la rencontre entre la graine évangélique et le terrain du monde que doit germer la moisson du Royaume.

D'où ce travail commencé dans l'Eglise, en d'innombrables sessions et réunions — à tous les niveaux, depuis la modeste équipe d'acheminement jusqu'au concile ou au synode — pour réfléchir avant d'agir. Encore faudra-t-il que la réflexion ne porte pas seulement sur des questions de stratégie ecclésiastique ou sur l'opportunité de certains aménagements, mais qu'elle atteigne le fond. L'Eglise n'est pas dans les nuages. Elle se fait elle-même avec le meilleur de l'apport des cultures. Vatican II l'a rappelé avec insistance :

L'Eglise n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain. L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures, qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Eglise. En effet, dès les débuts de son histoire, elle a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues (notons bien qu'il s'agit des concepts et pas seulement des mots) des divers peuples, et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes : ceci afin d'adapter l'Evangile, dans les limites convenables, et à la compréhension de tous et aux exigences des sages. A vrai dire, cette manière appropriée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation (*Const. sur l'Eglise dans le monde de ce temps*, n° 44).

Rien dans tout cela qui soit « moderniste », mais le conservatisme intégriste est encore plus clairement rejeté. Seulement pour n'être ni moderniste ni intégriste, il faut que chacun de nous investisse dans la recherche. La paresse d'esprit, même compensée par une dépense extrême de forces et de dévouement, n'est pas permise

à celui qui veut contribuer à l'évangélisation. La crise religieuse actuelle nous pousse. Au creux des consciences chrétiennes doit se faire la synthèse d'une foi parfaitement conforme à la Révélation et des formes mentales de notre monde :

Pour accroître de tels échanges (entre l'Eglise et les diverses cultures), l'Eglise, surtout de nos jours où les choses vont si vite et où les façons de penser sont extrêmement variées, a particulièrement besoin de l'apport de ceux qui vivent dans le monde, qui en connaissent les diverses institutions, les différentes disciplines, et en épousent les formes mentales, qu'il s'agisse des croyants ou des incroyants (*ibid.*).

Ces derniers mots manifestent à quel point, selon Vatican II, la mission, qui est rencontre de l'incroyant, constitue le pôle d'entraînement de l'Eglise. On pourrait penser que cette tâche difficile regarde essentiellement les intellectuels de l'Eglise. Non pas. C'est l'œuvre de tous, même si les pasteurs et les théologiens sont particulièrement concernés :

Il revient à tout le peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit Saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée (*ibid.*).

Devant un tel programme nous ne pouvons que nous sentir petits, reconnaître qu'il est juste entamé, et que nos incertitudes sont aussi grandes que nos clartés.

Conclusion

Rarement on a entendu parler, comme aujourd'hui dans l'Eglise, de mission, de missionnaire, d'évangélisation... Tout devient missionnaire, parce que tous veulent être reconnus comme missionnaires. Il y a un danger à cette inflation verbale : celui de tout noyer dans la confusion et de rassurer à bon compte.

L'évangélisation commence toujours par la lucidité et l'honnêteté, en face de la réalité de la situation — c'est-à-dire de la dérive actuelle vers l'incroyance — et en face des exigences objectivement posées. Pas de mission sans rencontre des non chrétiens ou semi-chrétiens, ni sans rencontre de l'incroyance. Pas de mission sans un approfondissement de la foi et de son expression. La mission provoque à une reconversion, et celle-ci exige que nous nous convertissions comme de nouveau à Jésus-Christ.



MONTRE-TOI A CEUX QUI CHERCHENT

Seigneur Dieu,
il est venu, le jour que Tu as fait,
lumière de ta lumière,
jour de grande joie.
Montre-Toi à tous ceux
qui cherchent à tâtons dans les ténèbres,
viens au-devant de ceux
qui marchent dans la tristesse
et permets-nous de voir Jésus Christ,
ta bonne nouvelle pour ce monde,
lumière consolatrice pour nos yeux
jusque dans l'éternité.

HUUB OOSTERHUIS¹

OUVRE DEVANT UN NOUVEL AVENIR

Nous nous appelons ton Eglise,
un peuple en marche,
nous avons une histoire, un long passé
de ténèbres et de lumière.
Nous Te prions :
ouvre devant nous un nouvel avenir,
que ton appel nous fasse sortir
de toute cette richesse, de toutes ces certitudes
qui nous gardent en sécurité et captifs.
Rends-nous plutôt pauvres et moins sûrs de tout,
sans patrie et libres, pour comprendre
à nouveau ton Evangile,
suivre ton fils.

HUUB OOSTERHUIS²

1. Huub OOSTERHUIS : *Quelqu'un parmi nous*, Paris, Desclée, 1968, p. 48.
2. *Op. cit.*, p. 146.

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

EPIPHANIE DU SEIGNEUR

Première lecture : N° 13, pp. 19-30 : *L'Eglise, signe de la présence divine pour les peuples*, par P. GRELOT ; N° 98, pp. 83-102 : *Pour une coopération missionnaire efficace*, par A. PLASSON.

Deuxième lecture : N° 8, pp. 20-36 : *Paul, Apôtre du Fils de Dieu auprès des nations*, par J. DUPLACY ; N° 56, pp. 13-23 (J. A. UBIETA) ; N° 98, pp. 42-53 : *Le sens de la mission dans le N.T.*, par J. GIBLET.

Evangile : N° 13, pp. 63-78 : *l'Epiphanie chez les Pères latins*, par G. HUDON ; N° 98, pp. 54-65 : *Spiritualité missionnaire*, par A. SEUMOIS.

BAPTEME DU SEIGNEUR

Première lecture : N° 28, pp. 30-31 (X. LÉON-DUFOUR) ; N° 13, pp. 52-53 (A. RÉTIF).

Deuxième lecture : N° 38, pp. 26-39 : *Jésus à la synagogue de Nazareth*, par G. PÉREZ RODRIGUEZ ; N° 69, pp. 59-60 (R. SWABLES).

Evangile : N° 50, pp. 52-53 (J. CORBON) ; N° 2, pp. 46-48 (P. DELANNOY) ; N° 9, pp. 70-82 : *Les homélies des Pères sur le Baptême du Seigneur*, par F. REFOULÉ ; N° 13, pp. 7-18 : *Les saintes Théophanies dans le rite byzantin*, par O. RAQUEZ.

NOTES DOCTRINALES

N° 13, pp. 79-96 : *La catholicité de l'Eglise face au monde actuel*, par P. BARRAU ; N° 7, pp. 54-74 : *Esquisse d'une théologie de la Parole*, par A.-M. HENRY ; N° 98, pp. 66-82 : *Nature et nécessité de l'activité missionnaire de l'Eglise*, par A. GILLÈS DE PÉLICHY.



Table des matières

ÉPIPHANIE DU SEIGNEUR

- LA PROCESSION DES PEUPLES VERS LA NOUVELLE JERUSALEM (Is 60,1-6)**
par P. GRELOT, *professeur à l'Institut Catholique de Paris* .. 6
La manifestation de la gloire de Dieu, 7. - Jérusalem, signe de la présence divine et d'unité pour tous les hommes, 9.
- L'ÉPIPHANIE DU MYSTÈRE (Ep 3,2-3a.5-6)**
par J. PIERRON, *responsable du Service de Pastorale missionnaire des Missions Étrangères de Paris* 11
Le ministère paulinien au service de l'Évangile, 12. - Le ministère apostolique d'aujourd'hui, 16.
- LES MAGES ET L'ÉTOILE (Mt 2,1-12)**
par S. MUNOZ IGLESIAS, *Vicaire épiscopal pour l'Université de Madrid* 19
A Bethléem de Judée, 20. - La prophétie de Michée, 21. - Au temps du roi Hérode, 22. - Des mages venus d'Orient, 23. - Le roi des Juifs, 25. - L'étoile, 26. - De l'or, de l'encens et de la myrrhe, 30.

BAPTEME DU SEIGNEUR

« VOICI MON SERVITEUR » (Is 42,1-4.6-7)

par F. FESTORAZZI, professeur à la Faculté de Théologie de Milan

34

Problème littéraire et contexte historique, 34. - Signification originaire d'Is 42,1-4.5-9, 36. - Signification rédactionnelle d'Is 42,1-7, 37.

DIEU L'A OINT D'ESPRIT SAINT (Ac 10,34-38)

par J. DUPONT, bénédictin de Saint-André (Bruges) 40

I. DIEU EST IMPARTIAL 40

Dieu ne fait pas acception de personne, 41. - Qui est agréable à Dieu ? 42.

II. LA MISSION TERRESTRE DE JÉSUS 43

Le message de paix, 43. - Insertion dans l'histoire, 45. - Oint d'Esprit Saint et de puissance, 46.

LE BAPTEME DU CHRIST (Mt 3,13-17 : Année A ; Mc 1,6b-11 : Année B ; Lc 3,15s.21s : Année C)

par E. JACQUEMIN, cistercien de Notre-Dame de Scourmont (Forges-lez-Chimay) 48

I. LA TRADITION PRÉ-SYNOPTIQUE 48

A. La déclaration de Jean-Baptiste, 48.

B. Le baptême du Christ, 50.

La démarche de Jésus, 50. - La théophanie, 51.

II. LE TEXTE DE MATTHIEU 55

La venue de Jésus, 55. - Le dialogue, 55. - La théophanie, 57.

III. LE TEXTE DE MARC 58

A. La prédication de Jean-Baptiste, 58.

B. Le baptême du Christ, 60.

La démarche de Jésus, 60. - La théophanie, 60.

IV. LE TEXTE DE LUC 61

A. Le précurseur et son message, 61.

B. Le baptême de Jésus et la théophanie, 62.

CONCLUSION 65

NOTES DOCTRINALES

LE CHRIST EST-IL MANIFESTE AUJOURD'HUI A TOUS LES HOMMES ?

par R. SALAÜN, de la Mission de France 68

« Qu'ils aient parmi les païens une belle conduite pour les amener à glorifier Dieu », 68. - « Qu'ils prêchent ouvertement pour annoncer aux incroyants le mystère du Christ, qu'ils transmettent l'enseignement chrétien ou exposent la doctrine de l'Eglise », 73. - « Qu'ils étudient à la lumière du Christ les problèmes de leur temps », 75. - Conclusion, 77.



TITRES DE LA NOUVELLE SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

- | | |
|---|---|
| * 1. La prière eucharistique | 34. 3 ^e Dimanche ordinaire |
| * 2. Anaphores nouvelles | 35. 4 ^e Dimanche ordinaire |
| * 3. Lectionnaire dominical | 36. 5 ^e Dimanche ordinaire |
| 4. Temps de l'Avent | 37. 6 ^e Dimanche ordinaire |
| * 5. 1 ^{er} Dimanche de l'Avent | 38. 7 ^e Dimanche ordinaire |
| * 6. 2 ^e Dimanche de l'Avent | 39. 8 ^e Dimanche ordinaire |
| * 7. 3 ^e Dimanche de l'Avent | 40. 9 ^e Dimanche ordinaire |
| 8. 4 ^e Dimanche de l'Avent | 41. 10 ^e Dimanche ordinaire |
| 9. Temps de Noël | 42. 11 ^e Dimanche ordinaire |
| 10. Fête de Noël | 43. 12 ^e Dimanche ordinaire * |
| 11. De Noël à l'Épiphanie | 44. 13 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 12. Epiphanie et Baptême du Seigneur | 45. 14 ^e Dimanche ordinaire |
| 13. Temps du Carême | 46. 15 ^e Dimanche ordinaire |
| 14. 1 ^{er} Dimanche du Carême | 47. 16 ^e Dimanche ordinaire |
| 15. 2 ^e Dimanche du Carême | 48. 17 ^e Dimanche ordinaire |
| 16. 3 ^e Dimanche du Carême | 49. 18 ^e Dimanche ordinaire |
| 17. 4 ^e Dimanche du Carême | 50. 19 ^e Dimanche ordinaire |
| 18. 5 ^e Dimanche du Carême | 51. 20 ^e Dimanche ordinaire |
| 19. Dimanche de la Passion | 52. 21 ^e Dimanche ordinaire |
| 20. La Cène du Seigneur | 53. 22 ^e Dimanche ordinaire |
| * 21. Le triduum pascal | 54. 23 ^e Dimanche ordinaire |
| 22. Temps pascal | 55. 24 ^e Dimanche ordinaire |
| 23. 2 ^e Dimanche de Pâques | 56. 25 ^e Dimanche ordinaire |
| 24. 3 ^e Dimanche de Pâques | 57. 26 ^e Dimanche ordinaire |
| * 25. 4 ^e Dimanche de Pâques | 58. 27 ^e Dimanche ordinaire |
| 26. 5 ^e Dimanche de Pâques | 59. 28 ^e Dimanche ordinaire |
| 27. 6 ^e Dimanche de Pâques | 60. 29 ^e Dimanche ordinaire |
| * 28. Fête de l'Ascension | 61. 30 ^e Dimanche ordinaire |
| 29. 7 ^e Dimanche de Pâques | 62. 31 ^e Dimanche ordinaire |
| 30. Fête de la Pentecôte | 63. 32 ^e Dimanche ordinaire |
| 31. Fête de la Trinité | 64. 33 ^e Dimanche ordinaire * |
| 32. Fêtes du Saint Sacrement et du Sacré-Cœur | 65. 34 ^e Dimanche ordinaire |
| 33. 2 ^e Dimanche ordinaire | 66. Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint |
| | 67. Tables |

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1970

à nos abonnés

avec ce N° 12 se termine votre souscription à 10 Volumes de « ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR » parus en 1969. Nous vous invitons à souscrire à nouveau **dès maintenant** pour 10 volumes à paraître en 1970. Soit :

10 VOLUMES à 8,60 F (au lieu de 9,60 F) = 86 F

à verser à votre libraire habituel, ou aux Editions du Cerf / 29 Bld Latour-Maubourg / Paris 7^e
C. C. P. 1436.36 /

La Souscription n'est enregistrée qu'au reçu du versement.

PRIX DU VOLUME HORS SOUSCRIPTION : 9.60 F



Epiphanie du Seigneur

La procession des peuples vers la nouvelle Jérusalem (Is 60)

P. Grelot

L'épiphanie du mystère (Ep 3) **J. Pierron**

Les mages et l'étoile (Mt 2) **S. Muñoz Iglesias**

Baptême du Seigneur

"Voici mon serviteur" (Is 42) **F. Festorazzi**

Dieu l'a oint d'Esprit Saint (Ac 10) **J. Dupont**

Le baptême du Christ (Mt 3; Mc 1; Lc 3) **E. Jacquemin**

Le Christ est-il manifesté aujourd'hui à tous les hommes?

R. Salaün



0
11
19
34
43
48
56